

# مَقَالَاتُ مَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ



ادارۃ تالیفات اشرفیہ

پتوکل فوارہ گلستان پکستان

{0322-6180738, 061-4519240}

# مَقَالَاتُ مُحَمَّدٍ الْإِسْلَامِيَّة

جلد 15

مجموعه تالیفات

سَيِّدُنا اِمَامُنا الْكَبِيْرُ اِيْمَانُ اِيْلَهِ الْاَلَمِ الْعَالَمِ وَالْحَقِيقِ  
مُحَمَّدُ الْاِسْلَامِيَّةُ مَوْلَانَا مُحَمَّدٌ قَسِيْمٌ نَاوُتُوِي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

مُرتَب

قاری مُحَمَّد اسحاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

اِدَارَةُ تَالِیْفَاتِ اَشْرَفِیْمُ

چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

# مَقَالَاتُ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ جلد ۱۵

تاریخ اشاعت..... ذوالحجہ ۱۴۴۱ھ  
ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان  
طباعت..... بساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان  
بائسڈنگ..... ابوذر بک بائسڈنگ..... ملتان

## انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

### قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔  
الحمد للہ اس کا کیلئے ادارہ میں علامہ کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔  
پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں  
تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

## ملنے کے پتے

### ادارۃ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

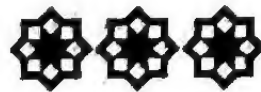
دارالاشاعت..... اردو بازار..... کراچی	ادارہ اسلامیات..... انارکلی..... لاہور
قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی	مکتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ دارالخلاص..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	مکتبہ رحمانیہ..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... فیصل آباد	اسلامی کتاب گھر..... خیابان سرسید..... راولپنڈی
ممتاز کتب خانہ..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	اسلامک بک سٹوری..... امین پور بازار..... فیصل آباد
مکتبہ ماجدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ رشیدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ عرفا روق..... شاہ فیصل کالونی..... کراچی	مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی
مکتبہ نعمانیہ..... گوجرانوالہ..... اسلامی کتاب گھر..... ایفد آباد	والی کتاب گھر..... گوجرانوالہ..... مکتبہ ملیہ..... اکوڑہ خٹک
الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891	

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K  
(ISLAMIC BOOKS CENTRE)

119-121- HALLIWELL ROAD  
BOLTON BLI 3NE. (U.K.)

## اجمالی فہرست

5	مکتوب ششم	1
28	عکس مکتوب ششم	2
35	مکتوب ہفتم	3
134	عکس مکتوب ہفتم	4
166	مکتوب ہشتم	5
278	عکس مکتوب ہشتم	6





اللَّهُمَّ  
صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَأَصَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمُنْكَأٌ مُبْنِكَا

اللَّهُمَّ  
بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَأَبَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمُنْكَأٌ مُبْنِكَا

# انوار النجوم

(اُردو ترجمہ قاسم العلوم)

## مکتوب ششم بنام مولانا محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ

### تعارف مکتوب الیہ

حسب ذیل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا ہے جو اہل حدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر عالم تھے۔ انہوں نے یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کو تحریر کیا ہے۔ مولانا محمد حسین صاحب مولانا محمد قاسم صاحب (۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ) کے معاصر تھے اور خاص شہرت کے مالک تھے۔

مولانا بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے پوری ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد کا نام رحیم بخش تھا فرقہ اہل حدیث کی تعلیم کا مرکز ان دنوں دہلی میں تھا اور مولوی نذیر حسین صاحب مشہور عالم جو اہل حدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر بزرگ تھے دہلی میں اپنے مدرسے میں پڑھاتے تھے، مولوی محمد حسین نے انہی سے تعلیم حاصل کی۔

مولانا محمد حسین صاحب بٹالہ میں خلیفہ مسجد کے خطیب بھی تھے اور وہ مسجد ان کے دادا یا والد صاحب نے تعمیر کرائی تھی جو پوریاں والا محلہ میں واقع تھی اور وہاں دروازہ تھا جو پوریاں والا گیٹ کہلاتا تھا۔ مولانا ایک اخبار بھی نکالتے تھے جس کا نام ”اشاعۃ السنہ“ تھا، ان کے داماد احمد دین صاحب بھی عالم تھے۔

مولانا کے تین لڑکے تھے بڑے لڑکے کا نام عبدالسلام تھا۔ جو سیکرٹری ایٹ میں کلرک تھا۔ دوسرے لڑکے کا نام عبدالشکور تھا۔

تیسرے کا نام معلوم نہیں۔ لڑکوں کے علاوہ آپ کے تین لڑکیاں بھی تھیں۔ ایک مولوی احمد دین کو بیاہی تھی جو دیوبندی مکتبہ فکر کے عالم تھے۔ دوسری لڑکی مولوی عبد الجبار صاحب ساکن چند منجھ ضلع گورداسپور سے بیاہی تھی اور تیسری لڑکی کا نکاح مولوی عبد الجبار کے بھائی عبد الرحمن سے ہوا تھا۔

یہ حالات مجھے علامہ محمد یوسف کلکتوی عالم اہل حدیث سے معلوم ہوئے جو حکیم عبد اللہ صاحب کی لڑکی کی شادی کے موقع پر ۱۸۸۱ء پیلز کالونی لائل پور میں تشریف لائے تھے۔ اور یہ راقم الحروف بھی اس شادی میں شریک تھا۔

### مولانا محمد حسین صاحب کی

### حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ سے ملاقات

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کی مولانا نانوتوی سے ایک ملاقات کا حال حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے بیان کیا ہے۔ ایک دفعہ مولانا بٹالوی صاحب مولانا نانوتوی صاحب سے ملاقات کے لئے دیوبند آئے، مولانا دیوبند میں اپنے شاگرد شیخ الہند کے مکان پر مقیم تھے، مولانا بٹالوی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ میں تنہائی میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ تخلیہ ہو گیا۔ مولانا بٹالوی نے حضرت نانوتوی سے بعض علمی باتوں کے جوابات دریافت کئے۔ جوابات سے وہ بہت متاثر ہوئے اور اپنے خیالات بھی انہوں نے پیش کئے۔ حضرت قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے تبحر علمی سے مولانا بٹالوی ورطہ حیرت میں پڑ گئے اور کہنے لگے:

”حیرت ہے ایسا شخص بھی مقلد ہے“

مطلب یہ تھا کہ مولانا نانوتوی کا علمی مقام اجتہاد کے درجہ پر پہنچا ہوا تھا۔

یہ سن کر مولانا نانوتوی نے فرمایا:

”حیرت ہے کہ آپ جیسا شخص بھی غیر مقلد ہے“

## خلاصہ مضمون مکتوب

مولانا محمد حسین صاحب کے مکتوب کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ معجزہ نبوت کے ثبوت کا ایک نشان ہے لیکن ملحدین نے معجزے سے اثبات نبوت کے بارے میں جو شکوک اور شبہات پیش کئے ہیں اس کا کیا جواب ہے۔ مولانا بٹالوی نے ان شبہات کو پیش کیا ہے۔

نیز ملحدین کے جوابات جو امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب المنبوات میں دیئے ہیں ان میں سے بعض سے خود مولانا بٹالوی بھی مطمئن نظر نہیں آتے۔ نیز علامہ سعد الدین تفتازانی نے معجزات کے ذریعہ نبوت کی تصدیق پر جو بحث کی ہے اس سے مولانا بٹالوی کو قلبی تسکین حاصل نہیں تاہم ملحدین کے اعتراضات اور ان کے جوابات جو امام رازی نے دیئے ہیں اور علامہ تفتازانی نے جو کچھ کہا ہے ان کی صحت پر مولانا بٹالوی حضرت نانوتوی سے مدلل تصدیق چاہتے ہیں۔ نیز خبر متواتر سے یقین کے حصول پر بھی اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ یہ آٹھواں مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا انہی دو امور کے بارے میں ہے۔



## مکتوب ششم

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی  
در استفسار جواب شبہات ملحدان بر معجزات  
و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

مولوی محمد حسین بٹالوی کا خط.... معجزات اور ثبوت نبوت....  
از معجزہ پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں....  
استفسار اور خبر متواتر سے یقین کے حصول کے بارے میں....

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محمد حسین عفا الله عنه در خلعت معظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمه الله تعالی "سلام علیکم ورحمة الله وبرکاته" می رساند. اما بعد نامه سامی رسیده باعث بر بیان شبهات که امام رازی و علامه تفتازانی بنقلش پرداخته، جواب شافی نداده اند، گردید. پس یکی از ان این است که امام رازی از طرف منکر نبوت و منکر معجزه گفته که بعد تسلیم بودن معجزه خارق عادت و بودن آن بفعل خدا برای تصدیق صاحب آن صدق صاحب آن از ان ثابت نمی شود.

## حيث قال في الفصل العاشر من القسم الاول

من كتاب النبوات من المطالب العالية .

الفصل العاشر في أن بتقدير أن يكون المعجز قائما مقام ما إذا صدقه الله تعالى على سبيل التصريح فهل يلزم من هذا كون المدعى صادقا. قال المنكرون دلالة المعجزات على هذا المعنى غير واجب و يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الدلائل الدالة على صحة القول بالجبر دالة على ان فاعل جميع افعال العباد هو الله تعالى فاذا ثبت هذا وجب القطع بان خالق كل الاكاذيب وكل الجهالات هو الله تعالى و اذا لم يمتنع من الله خلق الجهل والضلالة البقاء لا يمتنع منه ذكر كلام بوجوب وقوع العبيس والجهل والشبهة في قلوب العباد كان اولى لان فعل ما قد يفرض



الى الجهل ليس اعظم من فعل الجهل ابتداءً

الثانية لا شك في حصول الجهالات في قلوب العباد ففاعل هذا الجهل اما ان يكون هو الله الى ان برهن على الشق الثاني بوجوه ثم قال فثبت ان خالق كل الجهالات هو الله و اذا ثبت هذا فلان يجوز كون الله فاعلان لما يوهم الجهل اولى.

الثالثة ان انواعاً كثيرة من الجهالات حاصل للعبد فلما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله او على خلافه فعلى الاول كان الله يريد اللجهل فلا يمتنع منه هذا تصديق الكاذب و على الثاني يلزم كونه ضعيفاً و كل من كان كذلك لا يمتنع منه الكذب.

الرابعة ان كلام القائل بان تصديق الكاذب محال على الله مبني على ان الكذب قبيح و هو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين القول و تقييده و قد عرفت انه كلام اقناعي ضعيف جداً او كذا المبني عليه ايضاً انتهى مختصر بتغير يسير.

پس در جواب اين شبهات در فصل خامس عشر فرموده و العلم الضروري حاصل بان الكذب على الله محال لانه صفة نقص وشهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله فعند هذا يحصل الجزم واليقين بان ظهور المعجز يدل على التصديق انتهى كلامه.

قلت لعل لفظ التصديق في آخر هذه العبارة من سهو النسخ والصحيح لفظ الصديق اذا الكلام فيه لا في التصديق فانه مسلم على هذا الشق.

و علامه تفتازاني در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب اين اعتراض جنين فرموده.

(۴) و رابعاً. ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا يفي غرض فرض و

ان جاز عقلاً بناءً على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم  
الانقضاء قطعاً كما هو حكم سائر العاديات وهذا مال قال القاضي ان  
اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن  
مجرها جاز اخلاء المعجزة عن الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على  
يد الكاذب واما بلون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من  
قال باستحالة عقلاً فالشيخ لا فضائه الى التعجير عن افاضة الدلالة على  
صدق دعوى الرسالة والامام و كثير من المتكلمين لان الصدق مدلول  
لها بمتزلة العلم لا تقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقاً  
وكاذباً وهو محال. والماتر يدية لا يجابه التسوية بين الصادق والكاذب  
وعدم التفرقة بين النبي و هو سفيه لا يليق بالحكيم الى ان ذكر. خامساً  
الجواب عن قولهم ان استحالة الكذب من الله انما ثبت من الشرع.

وازي اجوبه افحام خصم ممكن ليست. جواب امام رازي خود ظاهر  
ست كه بشبه اولي و ثانيه بلكه بثالثه هم تعلقى ندارد و رفع شبه رابعه  
اگرچه بظاهر ازان مفهوم می شود ولا كن خصم رامي رسد كه بعد تسليم  
استحالة صلور كذب از خلا تعالى تصديق كاذب منع پيش آرد و دفع اين  
منع بلون البات اين معنى كه تصديق كاذب عين كذب بارى و يامستلزم  
است. ممكن ليست. پس در حقيقت رفع شبه رابعه هم ازان نه شد.

و جواب علامه بوجوه محل كلام ست.

”الاول ان قوله ”ممتنع عادة معلوم الانقضاء“ الخ مخالف الواقع ولما  
سيقع قطعاً اذ ظهور الخوارق على ايدى الكاذبين كالرجال و ابن صياد و  
اشباههما قد نطق به السنة وشهد به الواقع وقد اعترف به المسلمون  
وسموه استلراجاً ومكرراً الهيا فما معنى التفاته و امتناعه عادة.

- (۲) الثاني ان قوله " فاذا جوزنا انخراقها فيه ان هذا تعليق بالجائز اذ تجوز انخراق العادة عن مجراها لا مانع منه و هو عين مفهوم المعجزة التي انتم بصددها فلما جوزتم الانخراق هنالك يجوز له الخصم ههنا.
- (۳) الثالث ان قوله لا لتبطل حالة العلم بصدق الكاذب فيه تسميته كاذبا هو مصطلحنا معشر الاسلام والافالخصم بسميه صادقا و يعد خارقا معجزة فلا يلزم عنده اجتماع الكذب مع الصدق حتى يلزم الاستحالة و هكذا الكلام في قوله والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها.
- الرابع ان قوله لا فضائه الى التعجيز مقنع للموافق غير مفحم للمخالف فانه لا يسلم وجود الرسالة ولا دلالة شيء على ذلك فكيف يحتج عليه باستحالة التعجيز عن افاضة الدلالة.
- (۵) الخامس ان قوله لا يجابه التسوية فيه ايضا قناعة للموافق الذي يؤمن بالنبي الصادق لا المتبني الكاذب واما من انكر ذلك و عارض معجزة النبي بخوارق المتبني فلا حجة عليه في هذا.
- واين توده اعتراضات ناشی از سوء بیان جوابات ایشانست ورنه اصل اعتراض متعلق دلالة معجزه بر صدق صاحب آن همین یک است که برای تفارق معجزه نبی محقق و استدراج متبني و یا مثاله مبطل من حیث الدلالة که در اول بر صدق است و در ثانی بر کذب فارق بین پیدا باید نمود. و یکی از ان شبهات این ست که امام رازی در فصل حادی عشر از قسم اول مذکور از منکرین نبوت نقل نمود.
- " قالوا ما رأينا شی من هذه المعجزات ولكننا سمعنا من جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوام اخرين و على هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات و نحن لا نسلم

ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذي يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الخبر المتواتر حاصل في صور كثيرة مع انكم تحكمون بكونها كذبا وذلك يقدر في كون المتواتر مفيداً للعلم الى ان ذكر عشرة اكاذيب من اليهود والنصارى والمجوس والمعتزلة والوافض التي تحقق فيها تواتر هولاء مع كونها اكاذيب البتة. منها قول اليهود عن موسى انه قال ان شريعتي باقية و انها لا تصير منسوخة و منها خبر اليهود ان التوراة التي معهم هي التي نزلت على موسى.

پس تر جواب بعض ازان از جانب متكلمين اداى نموده بتترئيف و جرح آن پرداخته و در جواب الجواب لب نكشوده و علامه تفتازانى در مقصد سادس شرح مقاصد از منكرين نقل نموده.

”قدح بعض المنكرين للنسبة في المعجزات بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على العاميين لان اقوى طرق نقلها المتواتر وهولاً يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لا فاده خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهرو ان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعد دبل ضابطته حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دوراً.“

و در جواب اين چيزى نياورده و بر مجرد ادعا ضرورت اكتفاء نموده حيث قال بعده ”ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظهر الانتفاع لا يستحق الجواب.“

و حالاى كه خودش در صدر كتاب در ضرورت متواتر كلام نموده. حيث قال ”ان كون المعربات والمتواترات والحدسيات من

قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصله الامام فی المخلص  
لاشتمال کل منها علی ملاحظة قیاس خفی.

و آن قیاس خفی این ست که بعد سطری چند آن را ذکر نموده  
حیث قال (۱) "فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء  
مع کثرتهم واختلاف احوالهم لا یجمعهم علی الکذب جامع".

(۲) الثانية انهم قد اتفقوا علی الاخبار عن الواقعة.

و مقدمه اولی ازیں دو مقدمه نظری بلکه نزد خصم مغالطه و  
عین محل نزاع است. او می گوید که بسیاری از اکاذیب است که  
بر نقل آنها تواتر موجودست و باین همه همه کذب است "کما  
فصله الرازی" پس در جواب آن سوالات رجوع و تشتت  
بضرورت و بداهت نزد خصم ادعاء محض ست که تفصی ازان  
بلا ضبط حد متواتر که مانع از دخول آن اکاذیب باشد ممکن نی  
و در بعض رسائل اصول حد متواتر چنان بیان کرده اند که مورد  
دیگر اعتراضات است. قال فی التوضیح.

"الخبر اما ان یکون رواه فی کل عهد قوما لا یحصی عددهم ولا  
یمکن تواطئهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم الخ

و یردّه ما فی شرح نخبة الفکر و شرحه ف ۸ والمتواتر لا یبحث  
عن رجاله فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقه العدالة فی رجال  
المتواتر قلنا قد رد علیه شارحونا انتهى مختصراً.

قلت و یرده ایضا ان اثبات عدالة جمیع هؤلاء کالمتعذر ثم ان قوله  
لا یحصی عددهم وکذا قول النخبة بلا حصر عدد معین فیه ان ما لا  
یحصی لا یتعلق به العلم وما تعلق به العلم وما تعلق به العلم من طرق

التواتر تكون محصاة معدودة لا محالة ثم ان قولهم لا يمكن تواطؤهم على الكذب فيه ان التواطؤ على الكذب اذا كان لغرض اشاعتهم ماوافق مذاهبهم فلا ينكر وجوده فضلا عن الامكان وقد قال العلوى فى شرح شرح النخبة حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقه على الكذب عليه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا.

فقیر در جواب این اعتراضات چیزها در ذهن دارد ان شاء الله تعالى در رساله معهوده خواهد نوشت. ولا کن چون بر فهم و علم خود وثوق و یقین اصابت نمی دارد لهذا در حل آنها رجوع با کابر نموده رجاء که بمقتضای الدین النصیحة از حل این اشکالات پهلوی تهی نفرمایند. و اگر از دیگر علماء معقول و منقول درین باب مشوره جویند و باتفاق آرائی جمعی جوابات مرتب شوند نهایت مستحسن می نماید و همراه جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل باصل ضرور روانه فرمایند که نقلش نزد خود نداشته ام و ضرورت خود بآن متعلق می دانم فقط تمت بالخیر.



### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محمد حسین عفا اللہ عنہ، معظمی، مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں ”سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ پہنچاتا ہے۔

سلام کے بعد نامہ گرامی، ان شبہات کے بیان کا باعث ہوا جن کے نقل کرنے میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا نام محمد کنیت عبد اللہ یا ابو الفضل اور لقب فخر الدین ہے۔ ان کے والد کا نام ضیاء الدین تھا۔ ۲۵ رمضان المبارک ۵۴۳ھ (۱۱۴۹ء) میں رے میں پیدا ہوئے، رے کی نسبت سے رازی کہلائے۔ ابن الخطیب کے نام سے بھی مشہور ہوئے۔ آپ کو تفسیر، حدیث، فلسفہ، طب، طبیعیات، منطق، ریاضی اور ہیئت میں یدِ طولیٰ حاصل تھا جب وہ سوار ہوتے تو تین سو شاگرد ساتھ ہوتے۔ امام رازی کی تفسیر مشہور ہے۔ انہوں نے ہندسہ، ہیئت اور ریاضی کے علاوہ طب میں بھی کتابیں لکھیں۔ ان کی بعض تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر کبیر۔ السر المکتوم، کتاب المباحث الشرعیہ، جوامع العلوم، علائق الانوار، کتاب النہض، الجامع الکبیر، کتاب الزبدہ، ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے۔ ۶۰۶ھ تا ۶۱۰ھ میں ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی۔

تاریخ الحکماء۔ مترجم رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ علامہ سعد الدین تفتازانی، شہر تفتازان (خراسان) میں ۶۲۲ھ میں پیدا ہوئے۔ قاضی عضد الدین اور دیگر اکابر سے تحصیل علوم کی۔ نحو، منطق، علم کلام، اصول تفسیر اور معانی و بیان میں کمال حاصل کیا۔ تفتازانی نے ہر فن میں کتابیں لکھیں جن میں سے شرح توضیح، شرح عقائد نسلی، شرح مقاصد اور تہذیب المنطق والکلام مشہور ہوئیں، تیورنگ کی مجالس کے صدر الصدور تھے۔ سید شریف جرجانی ان کے مشہور معاصرین میں سے تھے۔ (اسلام اور فلسفہ، ص ۲۰۱) رحمۃ اللہ علیہ مشغول ہوئے لیکن انہوں نے جواب شافی نہیں دیا ہے۔



(۱) ان شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ نے نبوت اور معجزے کے انکار کرنے والے کی طرف سے کہا ہے کہ معجزے کے خارق عادت ہونے اور اس کا صاحب معجزہ کی تصدیق کے لئے فصل خداوندی تسلیم کرنے کے بعد بھی صاحب معجزہ کا صادق ہونا اس بات سے ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب المنہات قسم اول کی دسویں فصل میں کہا ہے (جو حسب ذیل ہے)۔

دسویں فصل اس مضمون میں ہے کہ معجزہ اس بات کے مان لینے پر کہ صریح طور پر اللہ تعالیٰ کے نبی کی تصدیق کر دینے کے قائم مقام ہے تو کیا اس سے مدعی نبوت کا صادق ہونا لازم آتا ہے؟ منکرین نے کہا ہے کہ معجزات کا اس معنی (صداقت مدعی نبوت) پر دلالت کرنا غیر ضروری ہے اور اس پر کئی وجوہ دلالت کرتی ہیں پہلا شبہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو بندوں کے مجبور ہونے کے قول کی صحت پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال کا قائل بھی اللہ تعالیٰ ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا تو اس کا جتنی ہونا بھی واجب ہو گیا کہ تمام جہالتوں اور تمام جھوٹی باتوں کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے جہالت اور گمراہی کا ابتدا میں پیدا کرنا ممتنع نہیں ہے تو یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس سے ایسے کلام کا بدرجہ اولیٰ ذکر بھی ممتنع نہیں ہے جو دھوکا، جہالت اور بندوں کے دلوں میں شبہ ڈالنے کا موجب ہو۔ کیونکہ ایسا فعل جو جہالت کی طرف انسان کو لے جائے زیادہ بڑا نہیں ہے بہ نسبت ابتداء میں جہل کے فعل سے۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جہالتیں بندوں کے دلوں میں آتی ہیں۔ تو اس جہالت کا قائل یا تو بندہ ہوگا یا اللہ تعالیٰ ہوگا یہاں تک کہ شق ثانی پر کئی وجوہ سے دلیلیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کو بندوں کے دلوں میں جہالتوں کے پیدا کرنے والا ثابت کیا ہے۔ مترجم کا قائم کی ہیں۔ پھر یہ کہا پس ثابت ہو گیا کہ تمام جہالتوں کا خالق وہ اللہ تعالیٰ ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ان چیزوں کا قائل ہونا جو جہل پیدا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گیا۔

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جہالت کی بہت سی قسمیں بندے کو حاصل ہیں پس اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جہالتیں یا تو اللہ تعالیٰ کے ارادے سے یا خلاف ارادہ حاصل ہوتی رہیں تو اول صورت (مثبت الہی کی صورت) میں اللہ تعالیٰ جہالت کا ارادہ کرنے والا بن جاتا ہے تو اس صورت میں جھوٹے کی تصدیق اس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناممکن نہیں رہتی اور دوسری صورت (خلاف مرضی الہی) میں (جہالتوں کے پیدا ہونے سے) اس اللہ تعالیٰ کا کمزور ہونا لازم آتا ہے اور ہر وہ شخص جو ایسا (کمزور) ہو اس سے جھوٹ کا صادر ہونا ممکن ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ قول کہ جھوٹے کی تصدیق اللہ پر محال ہے یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ کذب بری بات ہے اور وہ اللہ سے محال ہے مگر یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قاعدہ تحسین قول اور تصحیح قول پر مبنی ہے اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ اقناعی و جویقی دلیل سے ثابت نہ ہو۔ محض طفل تلسی کے طور پر پیش کی گئی ہو ایسی دلیل کو اقناعی کہتے ہیں۔ مترجم کلام ہے اور سخت ضعیف ہے اور یہی حال اس کا بھی ہوگا جس پر اس بات کی بنیاد رکھی گئی ہے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مختصر طور پر ان کی عبارت ختم ہوئی۔

پھر ان شہادت کے جواب میں پندرہویں فصل میں فرمایا:

اور اس بات کا بد یہی علم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا بولنا محال ہے کیونکہ وہ عیب کی صفت ہے اور سلیم فطرت کی شہادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقص والی صفت اللہ کے لئے محال ہے تو اس وقت اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جائے گا معجزے کا ظاہر ہونا تصدیق پر دلالت کرتا ہے امام رازی کی بات ختم ہوئی۔

میں کہتا ہوں شاید اس عبارت کے آخر میں تصدیق کا لفظ لکھنے والے کی بھول چوک سے لکھا گیا حالانکہ صدق کا لفظ ہونا چاہئے جو صحیح ہے کیونکہ کلام تو صدق کے بارے میں ہے نہ کہ تصدیق کے بارے میں کیونکہ وہ تو اس شق کی بناء پر مسلم ہے۔

اور علامہ تفتازانی نے اپنی مصنفہ کتاب شرح مقاصد کے ”مقصد سادس“ میں

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے۔

اور چوٹی بات یہ ہے کہ جھوٹے نبی کے ہاتھ پر معجزے کا ظاہر ہونا کس غرض سے فرض کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عام ہونے کی وجہ سے اگرچہ عقلاً درست ہے لیکن عادت کے طور پر (جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور) ممتنع ہے اور قطعی طور پر اس کی نفی معلوم ہے جیسا کہ وہ تمام عادت والی چیزوں کا حکم ہے اور یہ (وہی بات ہے جیسی کہ قاضی نے لکھی ہے کہ) معجزہ کے ظہور کا صدق کے ساتھ اتصال عادتوں کے طور پر صادر ہونے والے امور میں سے ہے۔ پس جب ہم نے عادیات کا اپنے مقامات سے ہٹ جانا جائز قرار دیا ہے تو معجزے کا صدق سے خالی کرنا بھی جائز ہے اور اس وقت اس معجزے کا کاذب کے ہاتھ پر ظاہر کرنا بھی جائز ہے مگر اس کے بغیر جائز نہیں کیونکہ کاذب کی صداقت کا علم محال ہے اور ہم میں ہی سے وہ ہیں جنہوں نے عقلی طور پر اس کے محال ہونے کو کہا ہے۔ پس شیخ نے اس وجہ سے کہ کاذب کے صادق ہونے کا علم رسالت کے دعوے کی صداقت پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہونے کا موجب ہے اور امام اور دوسرے متکلمین نے اس وجہ سے کہ معجزہ صدق پر دلالت کرتا ہے وہ فعل کی پختگی کی وجہ سے بمنزلہ علم ہے۔ اس لئے اگر معجزہ کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صدق اور کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں کا لازم آنا محال ہے اور ماتریدیہ امام ابو منصور ماتریدیہ۔ چونکہ یہ ”ماتریدیہ“ کہہ چکے والے تھے جو سمرقند کے دیہات میں سے ایک قریہ تھا اس لئے ماتریدی کہلائے۔ جس طرح امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو دیار خراسان، عراق اور شام اور ہندوستان میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو منصور کو ماوراء النہر کے علاقے میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ ہم پاکستانی و ہندوستانی مسلمان عقائد میں امام ابوالحسن اشعری کے مقلد ہیں اور فقہ میں امام ابو حنیفہ کے۔ امام ابو منصور ابو نصر عباس کے تلمیذ ہیں اور وہ ابو بکر جرجانی کے اور وہ امام محمد بن حسن کے اور امام محمد، امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے۔ مترجم ﴿

امام ابو منصور ماتریدی کے قسب میں نے اس وجہ سے کہ یہ بات جھوٹے اور سچے کو برابر

قرار دینے کا موجب ہے اور سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق نہ کرنے کا سبب ہے۔  
اور یہ ایسی حماقت ہے جو خدائے حکیم کے شایان شان نہیں یہاں تک کہ اس ذکر  
تک پہنچے کہ پانچویں بات یہ ہے کہ ان کے اس قول کا جواب کہ کذب اللہ تعالیٰ سے  
محال ہے شریعت سے ثابت ہے۔

ان جوابات سے دشمن کو خاموش کر دینا ممکن نہیں ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ کا جواب خود  
ظاہر ہے کہ پہلے، دوسرے بلکہ تیسرے شبہ سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا اور چوتھے شبہ کا اٹھ  
جانا اگر ظاہر میں اس سے سمجھا جاتا ہے لیکن مخالف کو موقع ملتا ہے کہ خدائے تعالیٰ سے  
جھوٹ کے صادر ہونے کو محال تسلیم کرنے کے بعد بھی کاذب کی تصدیق کے محال ہونے  
کے بارے میں منع ۛ منع کا مطلب یہ ہے جو علم مناظرہ میں اصطلاحی لفظ ہے کہ مناظر کہا ہے کہ ہم  
منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے لہذا کوئی دلیل پیش کرو۔ مترجم ۛ پیش کرے اور اس منع کا دفعیہ اس  
حقیقت کے ثابت کئے بغیر ممکن نہیں کہ کاذب کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق بعینہ خدا  
وند تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ہے یا اس کو مستلزم ہے لہذا چوتھا شبہ بھی دُور نہیں ہوا۔

اور علامہ (رازی) کا جواب کئی وجہ سے کلام کرنے کا موقع رکھتا ہے:

”اَوَّلُ یہ کہ ان کا قول ”ممتنع عادة معلوم انتفاء“ الخ واقع کے مخالف  
سے اور اس وجہ سے کہ کاذب سے خوارق کا صدور ضرور ہوگا اس لئے کہ دجال  
ۛ قیامت کی خصوصی علامات میں سے جیسا کہ خبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دجال کا ظاہر  
ہونا ہے۔ دجال دہنی آنکھ سے کانا ہوگا۔ اس کی پیشانی ”پرودک“ اس کے ساتھ جنت (باغ)  
اور جہنم (آگ ہوگی) جو اس کو مان لے گا وہ اس کو باغ میں داخل کرے گا لیکن وہ آگ بن  
جائے گا جو نہ مانے گا اس کو آگ میں ڈالے گا اور وہ باغ ہوگا۔ وہ لوگوں کے سامنے خدائی کا  
دعویٰ کرے گا۔ اس کے پیچھے پیچھے خزانے چلیں گے۔ وہ ایک جوان کو قتل کرے گا اور پھر اس کو  
زندہ کر دے گا۔ جب دجال گمراہ کر رہا ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے اتریں گے اور اسے قتل  
کریں گے۔ مترجم ۛ اور ابن صیاد ۛ ابن صیاد کا نام صاف ہے۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام

کے زمانے میں ابھی لڑکا تھا کہ ملاقات ہوئی۔ مدینے کے ایک راستے میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ کیا تم میرے اللہ کے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو اس نے جواب میں کہا کہ کیا تم میرے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ایمان لایا اللہ پر اور اس کے پیغمبروں پر لہذا وہ پیغمبر نہ تھا تو وہ اس سے خارج ہو گیا اور بھی بعض احادیث آئی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں حضرت کے ساتھ مع جماعت صحابہ کے ابن صیاد کی طرف گئے۔ وہ اس وقت یہود کی ایک قوم بنی محالہ کے محل میں لڑکوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد پر سچا جھوٹا ملا جلا شیطانی الہام القا ہوتا تھا جس کے باعث وہ اپنے آپ کو پیغمبر کہتا تھا۔ جیسا کہ کانہوں پر شیطانی القاء ہوتا تھا۔ کوئی بات سچی ہوتی ہے اور کوئی غلط۔ یہی حال ابن صیاد کا تھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے بعض صحابہ یقین سے ابن صیاد کو دجال سمجھتے تھے۔ جو یزید کے مدینے پر غلبہ کا دن تھا۔ اس دن غائب ہو گیا۔ بعض نے کہا اس کی مدینے میں وفات ہو گئی۔ لہذا ابن صیاد اور دجال علیحدہ علیحدہ شخصیتیں ہیں۔ (ملاحظہ ہو بخاری و مسلم فی احادیث)۔ مترجم کچھ اور انہی کی مثل جھوٹوں کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور واضح طور پر سنت سے ثابت ہے اور واقعات اس کے شاہد ہیں اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں اور اس کو استدراج اور اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے موسوم کرتے ہیں تو پھر اس کے منفی اور ممتنع ہونے کے کیا معنی ہیں۔

دوسرے علامہ تفتازانی کا یہ قول ”فاذا جوزنا انخرقنا“ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شرط ایک جائز امر کے ساتھ ہے اس لئے کہ عادت کا اپنی راہ سے ہٹ جانے کا اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے اور وہی معجزے کا بالکل ٹھیک مطلب ہے جس کے ثابت کرنے کے آپ لوگ درپے ہیں پس جب تم نے انخرق کو وہاں جائز قرار دے دیا تو مخالف اس کو یہاں جائز قرار دے دے گا۔

تیسرے یہ کہ علامہ تفتازانی کا یہ قول ”لاستحالة العلم بصدق الکاذب“ اس جملے میں شبہ یہ ہے کہ اس کا نام کاذب رکھنا وہ ہم مسلمانوں کی اصطلاح ہے ورنہ مخالف

اس کا نام صادق رکھتا ہے (تو ہم کیسے منع کر سکتے ہیں) اور اس کے خارق عادت کو معجزہ شمار کرے گا تو اس کے نزدیک صدق کا کذب کے ساتھ اجتماع لازم نہیں آئے گا کہ استحالة لازم آئے اور اسی طرح کا کلام کیا جاسکتا ہے، علامہ تفتازانی کے اس قول میں کہ انہوں نے کہا ہے ”والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لها۔“

چوتھے علامہ تفتازانی کا یہ قول ”لافضائه الى التعجيز الخ“ موافق کے لئے تو کفایت کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا۔ کیونکہ مخالف رسالت کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور اس پر کوئی چیز دلالت بھی نہیں کرتی۔ اس لئے اس مخالف کے مقابلے میں استحالة التعجيز عن افاضة الدلالة کے ذریعہ کیسے حجت لاسکتا ہے۔

پانچویں ان کا یہ قول ”لا يجابه التسوية الخ“ اس میں بھی موافق کے لئے تو قناعت کا سبب بن سکتا ہے جو کہ نبی صادق صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے نہ کہ جھوٹے نبوت کے مدعی پر، لیکن جو اس سے انکار کرتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے مقابلے میں متنبی کے خوارق کو پیش کرتا ہے تو اس پر مذکورہ قول میں کوئی حجت نہیں۔

اور یہ اعتراضات کا پلندہ ان صاحبان کے جوابات کی خرابی سے پیدا ہوا ہے ورنہ اصل اعتراض معجزہ کا صاحب معجزہ کے صدق پر دلالت کے بارے میں صرف ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ سچے نبی کے معجزے اور جھوٹے نبی کے استدراج یا باطل پرست خدا پر ایمان رکھنے والے کے استدراج میں دلالت کی رو سے کھلا ہوا امتیاز پیدا کرنا چاہئے جس سے اول میں یعنی سچے نبی کی صداقت پر دلالت ہو اور دوسرے میں کذب پر دلالت ہو۔

اور انہی شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ جو کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ قسم اول کی گیارہویں فصل میں منکرین نبوت کی طرف سے نقل کی (جو یہ ہے)

”منکرین معجزات نے کہا کہ ہم نے ان معجزات سے متعلق کوئی چیز خود نہیں دیکھی لیکن ہم نے ایک جماعت سے سنا کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے دوسری قوموں سے سنا ہے اور اسی ترتیب سے چلے جائے تا آنکہ معجزات کی خبر ایسی قوم تک پہنچ جائے گی۔ جنہوں نے کہا

کہ انہوں نے یہ معجزات دیکھے ہیں اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسی خبر مکمل یقین کے لئے مفید ہو اور جو چیزیں خبر کے اس عدم یقین پر دلالت کرتی ہیں وہ کئی طرح پر ہیں۔

### پہلا شبہ

پہلا شبہ یہ ہے کہ متواتر خبریں بہت سی صورتوں میں حاصل ہوتی ہیں اس کے باوجود تم ان کے جھوٹ ہونے کا حکم دیتے ہو۔ یہ بات متواتر کے متعلق یقین کا فائدہ دینے کو مجروح کرتی ہے۔ یہاں تک کہ خبر متواتر کو مفید یقین ماننے والوں کی طرف سے یہود، نصاریٰ، مجوسی، معتزلہ اور روافض کے امام رازی نے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں کہ ان میں ان فرقوں کا تواتر موجود ہے باوجودیکہ وہ باتیں قطعاً جھوٹی ہیں۔ انہی میں سے یہودیوں کا قول موسیٰ علیہ السلام سے کہ انہوں نے فرمایا کہ میری شریعت باقی رہے گی اور وہ منسوخ نہ ہوگی“ اور انہی متواتر میں سے یہودیوں کی یہ خبر کہ توراۃ جو ان کے پاس ہے وہی ہے جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ پھر اس کے بعد ان میں سے بعض کا جواب متکلمین کی طرف سے دیا اور پھر اس کو بھی مجروح اور کمزور کرنے میں مشغول ہوئے اور جواب الجواب کے لئے منہ کھولا اور علامہ تفتازانی نے ”شرح مقاصد“ کے ”مقصد سادس“ میں منکرین معجزات کی طرف سے نقل کیا ہے (جو یہ ہے)

”بعض منکرین نبوت نے معجزات میں اس طرح جرح کی ہے بایں طور کہ اگر فرض کرو معجزات کے ثبوت کو مان لیں تو پھر بھی عام لوگوں پر معجزات کا وجود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے منقول ہونے کے زیادہ قوی طریقوں میں سے تواتر ہے اور وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ ہر ایک پر کذب کا جواز کل پر کذب کے جواز کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ سب احاد ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یقین کا فائدہ دے گی تو خبر واحد ہی دے گی۔ اس لئے کہ جس طبقے کو بھی تواتر کا عدد فرض کیا جائے تو ان میں سے ایک کے کم ہو جانے کی صورت میں اگر وہ یقین کے لئے مفید رہتا ہے (اور اسی طرح ایک ایک کی کمی کر کے) واحد اول تک بھی (مفید یقین رہتا ہے) تو ظاہر ہے کہ خبر واحد نے یقین کا فائدہ دیا۔ اور



اگر ایک کے کم ہو جانے پر وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشا تو معلوم ہوا کہ مفید یقین یہی واحد زائد تھا جو کم ہو گیا۔ پھر بھی مفید یقین خبر واحد ہوئی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ تواتر کا کوئی عدد مقرر نہیں بلکہ اس کا ضابطہ حصول یقین ہے پس اس یقین کو اس کے ذریعہ ثابت کرنا دور دور منطق کی اصطلاح میں توقف الشی علی نفسه کے ہیں۔ یعنی ایک چیز کا وجود و ثبوت خود اپنے اوپر موقوف ہو جانا۔ یقین کو تواتر سے اور تواتر کی صحت یقین پر موقوف ہو گئی۔ لہذا حصول یقین پر موقوف ہوا۔ یہی دور ہے جو محال ہے۔ مترجم ہے۔ (جو محال ہے)

اور اس کے جواب میں انہوں نے کچھ پیش نہیں کیا اور صرف بدیہ ہونے کے دعوے پر اکتفا کی ہے جیسا کہ اس کے بعد فرمایا: ”متواتر چیزیں بدیہیات کی اقسام میں سے ایک ہیں۔ لہذا ان پر مذکورہ اعتراضات کے ساتھ جرح کرنا باوجود یکہ ان سے نفع حاصل کرنا ظاہر ہے جواب کا حقدار نہیں۔“ اور حالانکہ اپنے آپ کتاب کے آغاز میں متواتر کے بدیہی ہونے کے بارے میں کلام کیا ہے اور یوں کہا ہے:

”مجربات، متواترات، حدیثیات کا ضروریات کے قبیل سے ہونا ایک بحث کا مقام ہے جس پر کہ امام رازی نے ”مخلص“ میں تفصیل سے کلام کیا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک قیاس خفی کے ملاحظے پر شامل ہے۔“

اور وہ قیاس خفی وہی ہے جس کو چند سطروں کے بعد ذکر کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے:

(۱) بات یہ ہے کہ تواتر میں بھی دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ لوگ خبر دینے والے کثرت عدد اور اختلاف احوال کے اس درجے میں ہیں کہ کوئی جامع امر ان کو جھوٹ پر متحد نہیں رکھ سکتا۔

(۲) دوسرا مقدمہ یہ کہ انہوں نے ایک واقعہ کی خبر دینے پر سب نے اتفاق کر لیا ہے۔ اور پہلا مقدمہ ان دونوں مقدمات میں سے نظری ہے بلکہ مخالف کے نزدیک مغالطہ اور بالکل نزاع کی جگہ میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے جھوٹے واقعات ہیں کہ ان کے نقل پر تواتر موجود ہے اور ان کے باوجود وہ سب جھوٹے ہیں جیسا کہ امام رازی رحمۃ

اللہ علیہ نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس ان سوالات کے جواب میں بداہت اور ضرورت کا سہارا لینا اور رجوع کرنا مخالف کے نزدیک محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ متواتر کی حد کو اس طرح متعین کئے بغیر جو اپنے اندر اکاذیب کو داخل ہونے سے مانع ہو ممکن نہیں ہے اور اصول حدیث کے بعض رسالوں میں متواتر کی تعریف اس طرح بیان کی ہے جو دوسرے اعتراضات کی مورد بن سکتی ہے۔ توضیح میں (مصنف نے) کہا ہے۔

خبر یا تو ہر زمانے میں اس کے راوی اتنے کثرت سے لوگ ہوں گے کہ ان کے عدد کا احاطہ نہ کیا جاسکے اور ان کی کثرت اور عدالت پر موافقت کی وجہ سے کذب پر ان کا اتفاق ممکن نہ ہو۔ اور اس تعریف کی تردید نخبۃ الفکر اور اس کی شرح کی عبارت کرتی ہے۔ ف ۸ اور متواتر حدیث وہ ہے جس میں اس کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی۔ پس اگر کہا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں متواتر حدیث کے راویوں میں عدالت ہونے کی شرط کی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کتابوں کے شارحین نے اس کی تردید بھی کر دی ہے۔ مختصر طور پر نخبۃ الفکر کی عبارت ختم ہوئی۔

میں (محمد حسین بٹالوی) کہتا ہوں اس کی تردید یہ بھی کرتی ہے کہ متواتر کے ان تمام راویوں کی عدالت کا اثبات دشوار ہے۔

پھر صاحب توضیح کا قول لا یحصی عددہم اور اسی طرح نخبۃ الفکر کے مصنف کا قول بلا حصر عدد معین اس پر اعتراض یہ ہے کہ جس کا شمار ہی نہ ہو سکے گا اس سے علم کا تعلق بھی نہ ہوگا اور طرق تواتر میں سے جس کے ساتھ علم کا تعلق ہوگا وہ یقیناً محدود ہوں گے اور گنتی کے ہوں گے۔ پھر ان کا یہ قول کہ ”لا یمكن تواطؤهم علی الکذب“ اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر جھوٹ پر اتحاد اس غرض سے ہو کہ جو چیز ان کے مذہب کے موافق ہو اس کی اشاعت ہو جائے تو اس تواتر کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ کجا یہ کہ امکان سے انکار ہو سکے اور علوی نے شرح نخبۃ الفکر کی شرح میں کہا ہے کہ ”یہاں تک کہ اگر کسی غیر محدود جماعت نے کسی چیز کی خبر دی کہ ان کا اس خبر کے

جھوٹ پر متحد ہونا اغراض میں سے کسی غرض کی وجہ سے جائز ہو تو وہ خبر متواتر نہ ہوگا۔  
 فقیر ان اعتراضات کے جواب میں ذہن میں کچھ خیالات رکھتا ہے۔  
 ان شاء اللہ اس رسالے میں لکھوں گا جس کے لکھنے کا خیال ہے لیکن چونکہ یہ  
 فقیر اپنے علم و فہم پر بھروسہ اور درستی کا یقین نہیں رکھتا لہذا ان کے حل میں اکابر  
 علماء کی طرف رجوع کر کے اُمید کرتا ہوں کہ ”دین خیر خواہی“ ہے“ کے  
 مطابق ان مشکل سوالات کے حل کرنے میں پہلو تہی نہ فرمائیں گے اور اگر  
 علوم منقولہ و معقولہ کے علماء سے بھی اس بارے میں مشورہ کریں گے اور ایک  
 جماعت کے اتفاق رائے سے جوابات مرتب ہوں گے تو بہت ہی اچھی بات  
 معلوم ہوتی ہے اور جواب ہمراہ فقیر کا اصل خط یا اس کی نقل مطابق اصل ضرور  
 روانہ فرمائیں کیونکہ میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور اپنی ضرورت اس کے  
 متعلق پیش نظر رکھتا ہوں۔ فقط خیریت سے خط ختم ہوا۔

(نوٹ) مکتوب ششم کا ترجمہ ۳۰ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳ جمادی الاولیٰ  
 ۱۳۸۸ھ راولپنڈی میں شروع کیا گیا اور ۲۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹ مارچ  
 ۱۹۶۹ء کو لائل پور میں ختم ہوا۔ یہ ترجمہ وقفے وقفے سے لکھا گیا۔

(محمد انوار الحسن)



# نیم سوّم قاسم العلوم

شنبه دو و نوب است

## مکتوب هشتم

در جواب خط مولوی محمد حسین صاحب بنامی در ستفنا جواب شباهت محمد  
بر مغزات ثبوت از سنجیده و حصول تقیین از خبر سوره میو نقل خط مولوی محمد حسین صاحب

## مکتوب هشتم

در بیان عدم جواز ارتقاء سوره مسلمانان و در هند وستان و سوره در بیان  
آمدن از اسبقی مرهونه و غیره

در مطبع مجتبیائی و بی بار چا و طبع گردید

# جلد اول

## مبشوریم

من یرود المرء خیراً یفتقد فی الدین  
 المنة بعد کرباوان حمید زسان سید رسا العجیب و غریب که  
 در تحقیق مضامین بحسب رد قسین نکات لطیفین و ذوقین است  
 مطبوعه تاج پانزدهم ماه ربیع الثانی سنه ۱۳۹۲ هجری قمری بر سر

## قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب  
 در تبیین مولانا مفتح که در علم و عمل خورشید نغیبه سلف صاحبین مبتد  
 و بچودت طبع و ذکاوت ذهن خود یادگار علماء محققین  
 در طبع مجتبیان اهل بیت امام محمد است از علی طبع گردید

## جلد اول

خط مولوی محمد حسین صاحب ثنائی دستفک جاشیہات  
لحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از  
جنبہ متواتر

بسم الله الرحمن الرحيم

محمد حسین خاں مدد غفرلہ در خدمت منظمی کرمی مولانا محمد قاسم صاحبہ اللہ تعالیٰ سلام علیکم مرتب  
و بر کاتہ میرساند ابابعد نامہ سامی رسیدہ باعث بر بیان شبہات کہ امام یازمی و علامہ  
تفتازانی بنقلش پرداختہ جواب شافی نداده اند گردید پس یکی از ان اینست کہ امام را از  
از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفتہ کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خارق عادت و بودن آن  
خدا برای تصدیق صاحب آن صدق صاحب آن از ان ثابت نمی شود حیث قال فی  
الفصل العاشر من القسم الاول من کتاب النبوات من المطالب العالیۃ الفصل العاشر فی  
ان بتقدیر انیکون المعجز قانما مقام ما اذا صدقہ اللہ تعالیٰ علی سبیل التصدیق قبل یزعم من ہذا  
کون المدعی صادقاً قال المنکر و دلالت المعجزات علی ہذا المعنی غیر واجب بل علیہ وجوب  
الاولی ان الدلائل الدالۃ علی صحتہ القول بالبحر والہ علی ان فاعل جمیع افعال العباد ہوا اللہ  
فاذا ثبت ہذا وجب لقطع بان خالق کل الا کا ذیب و کل المہالات ہوا اللہ تعالیٰ و اذا لم  
یمنع من اللہ خلق الجہل الضلالتۃ ابتداءً خیال لا یمنع من ذکر کلام یوجب و ترجیح تلبیس  
الجہل الشبہ فی قلوب العباد کان اولی لان فعل ما قد یفنی الی الجہل لیس اعظم من فعل الجہل  
ابتداءً اثباتہ لا شک فی حصول المہالات فی قلوب العباد فاعمل ہذا الجہل ما انیکون جہل  
ادیکون ہوا اللہ الی ان برہن علی الشق الثانی بوجہ ششم قال ثبت ان خالق کل المہالات

بود و از دست نهان بخیزد کون استفاضة لما یومئهم فی اولی - الثالثة ان نوافعا کثیرة  
 من الجواهرات میل لعلها ان یقال انها حصلت علی فوق ارادة الله و علی خرافة الله  
 فان الله یبذل الجلیل فیتبع منه علی تصدیق الکاذب علی انسانی لم یزکم کوزة ضعیفا بل من  
 کان کذا یتبع منه الکذب الرابعة ان کلام القائل بن تصدیق الکاذب محال علی ان یخبر  
 علی ان الکذب قبیح و هو من الله محال الا انما ینا ان یزده القاعدة منبیه علی القول بخسین الله  
 و تعبیه و قد عرفت ان کلام قناعی ضعیف جدا کذا المعنی علی الیقین انتی مختصر بتعبیر  
 بقرین جواب بن شبهات در فضل نفس عشر فرموده و بعلم الغروری محال بان الکذب علی محال  
 و من صفه نقص مشهاده الفطرة دالة علی ان صفه نقص محال علی الله فنهذه الجلیل الخیر  
 و یقین بان ظهور المعجزه بل علی تصدیق انتی کلامه قلت لعل لغو تصدیق فی آخره  
 العبارة من ههنا النسخ و یصح لفظ الصدق اذا الکلام فی فی تصدیق فانه مسلم علی نذر  
 الشق و علامه فتاوی و مقصد سادس شرح مقاصد در جواب بن اعتراض جنین فرموده و در جانا  
 بن ظهور المعجزة علی يد الکاذب های غرض فرض ان جاز عقلا یبذل علی شمول قدرة الله تعالی  
 فیه متبع عادة معلوم الاستقاء قطعاً کما هو حکم سائر العادات و هذا ما قال القاضی بن اقران  
 المعجزة بالصدق بعد العادات فاذا جازنا انما نخرجها عن مجازنا جانا خلا المعجزة عن الصدق  
 و حیث یخبرنا اظهاره علی يد الکاذب و اما بعد من ذلك فلا استیانة بعلم بصدق الکاذب من  
 من قال بامتنان عقلا فالشیخ لا یضایر الی التعمیر من دافضة الدلالة علی صدق دعوی  
 و هو امام و کثیر من المتکلمین و ان صدق مدلولنا بمنزلة العلم لا تقا ان الغسل فلو ظهرت من العباد  
 انهم کوزة صادق و کاذب و هو محال و الی تردید لا یجاء لتسویه بین الصادق و الکاذب و قد تم  
 بین البینی و البینی و هو سفسطاییون بالحکیم الی ان ذکر غاش الجواب عن قولهم ان استیانة الجب  
 من الله ما ثبتت من الشروع و ازین اوجه افحام خصم مکن نیست جواب الم رازی خود ظاهر است  
 و یجب علی دافیه بکتابه هم تعلی فی دار رفیع مشبه بالبرهان من مفهوم مشهوره که



ختم می رسد که بعد از این احتمال صدور کذب از خدا تعالی در ستمخانه تصدیق کاذب منع پیش آورد  
و دفع این منع بدین اثبات نمایی که تصدیق کاذب بعین کذب باری می باشد مستلزم نیست ممکن است  
پس حقیقت منع شبهه البعد هم از آن نشد و جواب معلوم بوجود محل کلام صحت اولی آن قول  
منتهی عاده معلوم انتفاء الخلف الواقع ولما یستقنع قلعا از ظهور الخوارق علی ایدی الکافی  
کالدجال ابن میاد و شباهات قد نطق به السنة و شهید به الواقع و قد اعترف به المسلمون و سموا منه زورا  
و کذرا ایضا فاسنی انتفاء واقعه عاده لثانی آن قول فاذا جزنا انحرافا فی ان هذا تعلیق  
بالجائز و تجوز انحراف العادة عن مجرایها مانع من دهر من مفهوم المجرة التي انتم بعدوا  
فلما جزتم الانحراف هنا لک یجوز انهم هنا الثالث ان قول الاستحالة لهم یصدق الکافی  
ان نسبت کاذب به مصلحت معتبر الاسلام و الا فکفهم لیسب صا و قادیان و عارضا سحرة فلیزم عنده  
اجتماع الکذب مع تصدیق حتی یلزم الاستحالة و کذا الکلام فی قول الامام و کثیر من المتکلمین  
الصدق مدلول بها الایم ان قول لا نصیة الی التعمیر متفق للموافق غیر منجم لثانی فانه لا یسلم  
وجود الرسالة و دلالة شیء علی ذلك فکیف یجوز علیه استحالة التعمیر عن اخاصة الدلالة الخ  
ان قول لا یجایبه التسویه فیة ایضا قناعة لموافق الذی یؤمن بالبسی الصا و لا یستثنی الکاذب  
و اما من انکر ذلك عارض سحرة البسی بخوارق البسی فلاحجة علیه فی هذا و این توده اعتراضات  
ماشی از سور بیان جوابات ایشانست در نه اصل اعتراض متعلق دلالة سجود بر صدق صا  
آن همین یک است که برای تفارق سجود نبی حق و استدراج تبی و یا مثال مبطل من حیث الدلالة  
که در اول بر صدق است و در ثانی بر کذب فارق بین پیدا باید نمود و یکی الا ان شبهات نیست  
که امام رازی در فصل مادی حشر از قسم اول مذکور از منکرین نبوت نقل نموده قالوا اما انما یباینا شیئا  
من هذه المعجزات و کما سمعنا من جماعتهم قالوا سمعنا من اقوام آخرین و علی هذا الترتیب الی  
ان یصل هذا الخبر باقوام رعو انهم شاهدوا هذه المعجزات و نحن و سلم ان مثل هذا الخبر یضد البیتر  
انام و الذی یمل علیه وجه شبهة اولی ان الخبر المتواتر حاصل فی صورت کثیرة مع انکم تمکن

بانکه با ذکب یقین فی کون التواتر مفید العلم لی ان ذکر عشرة اذیب من اليهود والنصارى  
 بوس المتعزلة وارواض حتی تحقق فیها تواتر سواد کونها اذیب البتة منها قلی اليهود عن کبر  
 کل من شریعتی باقیة وانها تصیر منسوخة منها خبر اليهود ان التواتر الیهی سبهم فی التواتر علی  
 فی سبب حجاب بعض ازان از جانب متکلمین اوی نموده بتزئیف و جرح آن پرداخته و در جواب  
 یب لب نموده و علامه تغتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد از منکرین نقل نموده قدح  
 من المنکرین منبوة فی البجرات بانها علی تقدیر ثبوتها لا ثبت علی العاصمین فان اقوی طرق  
 بها التواتر و هو لا یفید یقین لان جواز الکذب علی کل احد یوجب جوازه علی کل من لکونه نفس  
 عاود لانه لا فاده لا فاده خبر الواحد لان کل طبعه یفر من عدو التواتر فعد نقصان احد  
 یقتضی مفیده للیقین و لکن لالی الواحد فظاهر ان لم یبق کان المفید هو ذلک الواحد لزان  
 فی غیر مضبوط بعد دبل ضابط حصول یقین فان ثبات یقین به یكون مدعا و در جواب بن  
 می نیارده و بر مجرد ادعا ضرورت اکتفا نموده حیث قال بعده ان التواترات احدا قام  
 فرویات فالقبح فیها بما ذکر من انه طر لا اختاع فاستحق بحواب رعا لکنه خودش در صدد  
 اید در ضرورت تواتر کدام نموده حیث قال ان کون للبجرات و التواترات و  
 استیاس قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصله الامام فی المحض اشکال کل منها علی خطه  
 بس خفی و ان قیاس خفی ایست که بعد سطر چند آنرا ذکر نموده حیث قال فانه لا بد فی من  
 حول مقدمین احدی ان هو لا مع کثرتهم و اختلاف احوالهم لا یکبهم علی الکذب جامع ان  
 هم قد تفقروا علی الاخبار عن الواقعة و مقدمه اولی ازین دو مقدمه نظری بلکه نزد خصم منوط  
 بین مثل نزاع است او یگوید که بسیاری از کاذب است که بر نقل آنها تواتر موجود است  
 یا اینکه هر کذب است لکن فصله لازمی پس در جواب آن سوالات رجوع و تثبیت بغیر  
 دایت نزد خصم هو ما محض است که تنصیر از ان بلا ضبط حد متواتر که مانع از دخول آن کاذب  
 شد ممکن فی و در بعضی باطل اصول حد متواتر چنان بیان کرده اند که مورد دیگر اعتراض است

قال فی التوضیح انما انیکون روایتہ فی کل عہد قوما لا یحییہ مددہم ولا یکین توافقہم علی  
 اکثرہم و بعد التہم الخ و یرودہ ما فی شرح النجۃ الفکر و شرحہ و فی المتواتر لا یبحث عن رجال  
 فان قبل قد اشترط فی کتاب اصول الفقہ العدالتہ فی رجال المتواتر قلنا قدر و علیہ شارح  
 انہی مختصر اقلت و یرودہ ایضا ان اثبات عدالتہ جمیع ہولاک المتعذر ثم ان قولہ لا یحییہ مددہم  
 و کذا قول النجۃ بلا حصر عدد و معین فیہ ان ما لا یحیی لا یعلق بہ علم و ما یعلق بہ علم من طرق  
 التواتر تکتون محصاة معدودہ لا محالہ ثم ان قولہم لا یکین توافقہم علی الکذب فیہ ان التوافق  
 علی الکذب اذا کان لغرض اشاعتہم ما یوافق مذاہبہم فلا یکر وجودہ فضلا عن الامکان  
 و قد قال العلوی فی شرح شرح النجۃ حتی لو اخرجہم غیر محصوہ ما یجوز توافقہم علی الکذب علیہ  
 لغرض کذا لغرض لا یکون متواترا فقیر و جواب این اعتراضات چیز اندوہن دارند انہ  
 در رسالہ مہمودہ خواہد نوشت و لکن چون برہنہم و علم خود و ثوق و یقین اصابت نمی دارند  
 لهذا در حل اہتار جوع با کار بر نمودہ رجاء کہ مقتضای الدین بنصیحتہ از حل این اشکالات  
 پہلو بہی نفرمایند و اگر از دیگر علمای معقول منقول دین باب مشورہ جویند  
 بالتفاق اراسی جیسے جوابات مرتب شوند نہایت مستحسن می نماید و ہمراہ  
 جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل اصل ضرور روانہ فرمایند  
 کہ نقلش نزد خود داشتہ ام و ضرورت خود بیان

مستعلق می دانم فقط

ممت

بلخاير

## مکتوب ہفتم

### بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

تعارف مکتوب الیہ

گذشتہ مکتوب ششم کے تحت مکتوب الیہ مولانا محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ کا تعارف آچکا ہے  
خلاصہ مکتوب

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس مکتوب کے اوّل میں منطقی بحث شروع کی ہے ہم اس قسم کی علمی بحثیں اہل علم پر چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ مکتوبات علمی استعداد نہ رکھنے والوں کے لئے شجرہ ممنوعہ سے کم نہیں۔

وجہ یہی ہے کہ جن حضرات کو یہ خطوط لکھے گئے ہیں وہ خود جلیل القدر عالم تھے۔ لہذا اس مکتوب میں امکان، امتناع، محال اور ممتنع ذاتی اور ممتنع بالعرض کی باتوں کو اہل علم کی فہم و فراست کے حوالے کرتے ہوئے اس مکتوب کا خلاصہ اپنی استطاعت کے مطابق پیش کرتے ہیں۔

مولانا ارشاد فرماتے ہیں کہ افعال کے صادر ہونے کا تعلق طبیعت سے ہے جیسی طبائع ہوں گی ویسے ہی افعال ظہور میں آئیں گے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ طبیعتوں کے تقاضوں کا نام عادات و اخلاق ہے۔ یہ اعمال اور اخلاق عادتوں کے ماتحت اکثر عمومی محرکات کے باعث ظہور میں آنے کے باعث حیران کن نہیں ہوتے۔ مثلاً مذکر اور مؤنث کے ملاپ سے عموماً نسل کا

ظہور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی صرف مونٹ سے کسی لڑکے کا پیدا ہو جانا چونکہ شاذ و نادر ہوتا ہے لہذا لوگ حیران ہو جاتے ہیں۔ حالاں کہ حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔

عمومی محرکات سے جو روزمرہ اعمال ظہور میں آتے ہیں وہ عادت عامہ ہے اور خصوصی اوقات میں بدتوں میں اگر کسی خصوصی محرک سے کوئی عجیب عمل ظہور میں آتا ہے تو وہ عادت خاصہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کے ہاتھ پر کوئی معجزہ ظاہر کرتے ہیں تو عوام اگر اس کو اللہ تعالیٰ کی عادت کے خلاف سمجھ کر حیران ہو جاتے ہیں اور اس کو عادت اللہ کے خلاف سمجھ لیتے ہیں تو یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت نہیں بدلتی۔

ہاں معجزے کو عادت خاصہ کہیں گے خلاف عادت نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادتیں مختلف ہیں۔ جو اس کے خاص اور پیارے بندے ہیں، ان پر کرم کرنا ایک عادت ہے اور مبغوض اور کافر بندوں پر غضب کرنا دوسری عادت ہے۔ دونوں پر عادتوں کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح عام بندوں کے ساتھ عام معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک عادت ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ عصا کا اڑدھا دینا، چاند کے ٹکڑے کر دینا، کنکریوں کا بول اٹھا، مردوں کا زندہ کر دینا، آگ کو گلزار بنا دینا دوسری عادت ہے۔ غرضیکہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی عادت سے باہر نہیں۔ اس کو خلاف عادت کہنا نادانی ہے۔

یہ فرما کر مولانا نے تخلیق عالم پر نظر دوڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ عالم حسن و قبح کا مجموعہ ہے اور اس مجموعہ خیر و شر میں اس کا حسن پنہاں ہے۔ مثلاً اگر خوب صورت انسان کو دیکھا جائے تو اس کا حسن گیسو، رخسار، خال، لب و دندان کے مجموعے پر منحصر ہے۔ لیکن اگر گال کے تل کو علیحدہ کر کے دیکھیں گے تو حسن خاک میں مل جائے گا۔ تو مجموعہ خیر و شر سے حسن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال علم و جہالت اور صدق و کذب کا ہے۔ کہ جہالت اور کذب کا پیدا کرنا بھی اسی قبیل سے ہے۔

لیکن مطلقاً شرعاً اپنی جگہ قبیح ہے۔ جیسا کہ علیحدہ کر کے رخسار سے فل کو دیکھا جائے۔ اسی طرح صدق و کذب میں صرف کذب کو اختیار کرنا بدی ہے اور صدق نیکی ہے صدق اور کذب کا مرکب صادق انسان محبوب اور کاذب مبغوض ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کے محبوب اور سچے بندے ہوتے ہیں۔

لہذا صادقین کی معجزات کے ذریعے امداد کرنا حکمت کے عین مطابق ہے اور جو عین عادت ہے۔ لیکن اگر اس کے عین برعکس جھوٹے کی حمایت کی جائے تو یہ دانائی کے خلاف ہے۔ کیونکہ جھوٹے کی، قول یا فعل سے تصدیق کرنا تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ یہی بات امام رازی نے کہی ہے اور فرمایا ہے ”کہ معجزہ تصدیق نبی کے لئے ملحدین کے تمام شبہات کے جواب میں کافی ہے۔ کیونکہ جھوٹ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے لہذا انبیاء کی جھوٹی تصدیق اس کی طرف سے عیب ہے۔ پس معجزے کا دلیل نبوت ہونا واضح ہے۔“ امام رازی کے اس استدلال میں دجال اور ابن صیاد کے استدراج کا جواب بھی آگیا ہے کہ دجال اور ابن صیاد کی باتیں جھوٹی بھی ہوتی تھیں۔

اب رہا مولوی محمد حسین کا یہ شبہ کہ تواتر سے کسی چیز کا مفید یقین ہونا بھی مجروح ہو جاتا ہے جیسا کہ ملحدین نے کہا کہ بعض چیزیں تواتر کے ساتھ چلی آرہی ہیں مثلاً یہود و نصاریٰ وغیرہما کی کئی باتیں تواتر کے ساتھ چلی آئی ہیں اور خود امام رازی نے باطل فرقوں اور مذہبوں کے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں جن میں تواتر ہے لہذا معجزے کا یہ ثبوت کہ وہ تواتر سے ثابت ہونے کے باعث یقین کا فائدہ دیتے ہیں کس طرح درست ہوگا۔ درانحالیکہ خود امام رازی نے یہود و نصاریٰ کی تورات و انجیل میں تواتر مانا ہے۔

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ انسانی فطرت صحیح خبر بیان کرنے پر پیدا ہوئی ہے اور بعض کج طبائع غلط بیانی کی راہ بھی

جنتی ہیں جو فطرت کے خلاف ہے۔ لہذا جو تواتر خداوند تعالیٰ کا لحاظ رکھ کر ظہور میں آئے وہ اعتبار کے قابل ہے اور جو تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہو وہ قابل اعتماد نہیں۔ امام رازی اور تصانیف کو تورات و انجیل کی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ اگر وہ آج ہوتے تو ان میں تواتر کے قائل نہ ہوتے۔

کیونکہ توریت و انجیل کی روایت ایک ایک اور دو پر ختم ہو گئی ہے۔ بکثرت پر متنی نہیں ہوتی اور نہ ہر قرن میں ہے۔ کیونکہ علمائے یہود کا قول ہے کہ جب بخت نصر نے بنی اسرائیل اور یہودیوں پر حملہ کیا اور توریت معدوم ہو گئی تو پھر کتنے زمانوں کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھوائی۔ اسی طرح اصل انجیل بھی دنیا میں نہیں ہے بلکہ بقول علمائے نصاریٰ اس کے ترجمے موجود ہیں اور ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے، لہذا توریت و انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہے۔ اس کے برعکس نبوت محمدی کے دعوے اور معجزات اور ختم نبوت کے دعوے ہر زمانے میں تواتر کے ساتھ جاری ہیں جن میں یقین کی پختگی موجود ہے۔ لہذا خبر متواتر یقین کا موجب ہے۔



مکتوب ہفتم

بنام مولانا محمد حسین بٹالوی

در جواب شبہات ملحدان بر معجزہ

و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

معجزے کے ذریعہ نبوت کے ثبوت اور معجزے پر ملحدوں کے شبہات  
کے جواب میں اور خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على

سيد المرسلين محمد و آله و ازواجه و صحبه اجمعين.

بعد حمد و صلوة بنده خاکساز محمد قاسم بن خدمت منج

مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام الله فیضه. پس از سا

مسنون گذارش پیرا است. امروز روز چارم است که بروز دو شنبه

گرامی نامه نزد درین شهر میرثه رسید، خواسته بودم که بمجر

ورود بامثال امر سامی پردازم و هرچه بذهن من رسد نوشته برسانم.

اما خطی از جانب سید احمد خان صدر الصدور بنارس مشتمل بر

سیزده سوال متعلق به کیفیت زمین و آسمان پیشتر از نامه گرامی

رسیده نهاده بود. اول تحریر جوابش نظر بمصلحتها چند مناسب

دیدم. آنروز که نامه گرامی سرمایہ افتخارم شد باین کاوش بر جا

بگذشت. نی غلط گفتم آنروز مولوی رفیع الدین صاحب از دیوبند

رسیده بودند بمدارات شان فرصت توجه بکار دیگر میسر نیامد.

روز دوم که بنشستم جواب خط سید احمد خان بنوشتم. دیروز

خواسته بودم که قلم بگیرم و خیالات مکنونه را بمعرض عرض

بکشم اما سرگرائیها باعث ناتوانیها بود. بهانه بیکار دیده پهلوی

بسترزدم صبح را بشام رسانیدم. امروز بحمد الله نه کاری در پیش

است نہ آزاری دل ریش خیال امثال باز تازہ شد و موکشان  
بمعروض بیان آورد. آنا یکی نارسائی، دوم ہرزہ سرائی، می ترسم  
کہ بہ مطلب برسم و مفت پریشان کنم. مگر ازاں جا کہ ”المأمور  
معذور“ ہرچہ بدل دارم دریں صفحہ مے گذارم. اگر راست آمد  
ازاں طرف است ورنہ نارسائی و بے ہودہ سرائی خود. خود پیش  
نظر دارم. بالجملہ اول بنام علیم این گذارش است کہ .  
ترجمہ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على

سيد المرسلين محمد وآله وازواجه وصحبه اجمعين.

حمد و صلوة کے بعد بندہ خاکسار محمد قاسم مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادا م اللہ  
فیضہ کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آج چوتھا دن ہے کہ پیر کے  
روز آپ کا گرامی نامہ شہر میرٹھ میں مجھے ملا۔ میں نے چاہا تھا کہ مکتوب کے پہنچتے ہی  
آپ کے حکم کی تعمیل کروں اور جو کچھ میرے ذہن میں آئے لکھ کر بھیج دوں لیکن ایک  
مکتوب سرسید احمد خان ۛ سرسید احمد خان متحدہ ہندوستان کے ایک بہت بڑی شخصیت کے  
مالک تھے جنہوں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی بنیاد ڈالی۔ حکومت برطانیہ اور کمپنی کے ملازم رہے  
اور صدر الصدور کے عہدے تک پہنچے۔ حکومت برطانیہ کے بڑے وفادار ملازم تھے۔ دہلی میں  
۱۸۵۷ء میں پیدا ہوئے ہندوستان کے مسلمانوں کا دین دار طبقہ ان کے مذہبی معتقدات کو پسند نہیں  
کرتا اور دنیا دار لوگ ان کے بڑے مداح ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سرسید بڑے محبت قوم تھے۔ ان  
کی زندگی قوم اور ملک کی خدمت میں گزری۔ ۱۸۹۸ء میں انتقال کیا اور یونیورسٹی کی مسجد کے بازو  
میں دفن ہوئے۔ مترجم ۛ صدر الصدور بنارس کی طرف سے زمین و آسمان کی کیفیت سے  
متعلق تیرہ سوالات پر مشتمل آپ کے گرامی نامے سے پہلے رکھا تھا۔ چند مصلحتوں کی  
بناء پر پہلے اس کا جواب لکھنا میں نے مناسب سمجھا۔

جس دن آپ کا گرامی نامہ میرے لئے فخر کا باعث ہوا تو اس بے جا تکلیف سے درگزر انہیں میں نے غلط کہا۔ اس روز مولوی رفیع الدین مولانا رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دارالعلوم دیوبند کے مہتمم مراد ہیں جو دور اول کے مہتممین میں سے ہیں۔ حاجی محمد عابد صاحب دیوبندی مہتمم اول کے حج پر جانے کے وقت ان کو دارالعلوم دیوبند کا اہتمام سپرد کیا گیا۔ آپ دیوبند ہی کے رہنے والے بزرگ تھے۔ بے حد منتظم تھے۔ دارالعلوم دیوبند کے نو درے کی عمارت انہی کے انتظام میں تعمیر ہوئی حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی کے خلیفہ تھے۔ بڑے ہی اہل اللہ تھے ۱۲۵۲ھ، ۱۳۶۱ھ میں پیدا ہوئے۔ پہلی مرتبہ ۱۲۸۳ھ اور ۱۲۸۵ھ، ۱۸۶۸ھ اور ۱۸۶۹ھ میں دو سال مہتمم رہے۔ بعد ازاں ۱۲۸۸ھ، ۱۸۷۲ھ میں مستقل مہتمم بنائے گئے اور ۱۳۰۶ھ کے اوائل تک رہے۔ ۱۳۰۶ھ میں مدینہ منورہ کی ہجرت کی اور وہیں دو سال کے بعد ۱۳۰۸ھ مطابق ۱۸۹۱ء میں انتقال ہوا، اور جنت البقیع میں دفن ہوئے صاحب دیوبند سے تشریف لائے تھے۔ ان کی خاطر تواضع میں مشغولیت کے باعث کسی دوسرے کام کے لئے فرصت نہ مل سکی۔ دوسرے روز جو میں بیٹھا تو سید احمد خان صاحب کے خط کا جواب لکھا۔ کل میں نے ارادہ کیا تھا کہ قلم سنبھالوں اور ولی خیالات کو تحریر میں لاؤں لیکن سرگریباں نکاسل کا باعث ہو گئیں، اپنی بیکاری کا بہانہ دیکھ کر بستر پر دراز ہو گیا اور صبح سے شام کر دی۔ آج خدا کا شکر ہے نہ تو کوئی کام ہی پیش نظر ہے اور نہ کوئی تکلیف ہی دل آزاری کا باعث ہے اس لئے تعمیل ارشاد کا خیال پھر تازہ ہو گیا جس نے جواب لکھنے پر مجبور کر دیا لیکن ایک تو میری علمی پہنچ اتنی نہیں پھر فضول کی بھرمار کی مجھے عادت ہے۔ اندیشہ یہ ہے کہ چتے کی بات نہ کہہ سکوں اور فضول آپ کو پریشان کروں لیکن مامور معذور ہوتا ہے اس لئے جو کچھ دل میں ہے صفحہ کاغذ پر لکھ چھوڑتا ہوں۔ اگر تیر نشانے پر لگ گیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھے ورنہ اپنی نارسائی اور بے ہودہ سرائی کو میں خود جانتا ہوں الحاصل خداوند علیم کے نام سے یہ گزارش کرتا ہوں کہ

## مضمون جواب مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی

مبحث معلوم خیلی بامکان و امتناع و ممکن و محال تعلق دارد  
نظر بریں اول رمزی ازیں گذارش می کنم ممتنع را دو قسم است.

### مولانا محمد حسین بٹالوی کے خط کا جواب مضمون

جو بحث آپ نے چھیڑی ہے وہ ”امکان اور امتناع“ اور ممکن اور ”محال“ سے بہت  
زیادہ تعلق رکھتی ہے اس کے پیش نظر اول اس سے متعلق ایک راز کہتا ہوں۔

### اقسام ممتنع... ممتنع را دو قسم است

(۱) یکی ممتنع بالذات. و آن منحصر در اجتماع النقیضین است  
خواہ گویند در ارتفاع نقیضین. خواہ گویند در ارتفاع نقیضین. زیرا کہ  
اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع. یعنی اصل  
ہمیں است کہ اگر این باشد آن نہا شدو اگر آن باشد این نہا شد  
و همچنین اگر این نہا شد آن باشد و اگر آن نہا شد این باشد. اندرین  
صورت اگر ارتفاع است اجتماع بانعکاس آید و اگر اجتماع ست  
بارتفاع منقلب شود. چنانچہ بدیہی ست. بلکہ اگر ارتفاع راہم  
اجتماع نقیضین گویند بجا است. چہ ربط تناقض چنان کہ در نقیضین  
بود همان ارتباط در رفع ہر دوست بالجملہ ممتنع بالذات منحصر  
درین است و وجہش اینست کہ امتناع از اقسام ضرورۃ است و  
ضرورت از کیفیات نسبت بود نہ عوارض اطراف آن. چنانچہ ہمہ  
دانند کہ ضروریۃ قضیہ باشد و آنہم از موجهات و پیدا است کہ جہۃ  
کیفیۃ نسبتہ ست نہ غیر آن. مگر ضرورت یا ایجابی ست یا سلبی. اول  
گاهی در حمل اولی تام باشد یعنی جائیکہ موضوع و محمول بہمہ

وجوه امر واحد باشند مثل زید زید و گاهی در ناقص بود یعنی جائیکه  
محمول جنس یا فصل موضوع بود مثل "الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ" بوجه اشتغال  
انسان بر حیوان ذات قضیه "الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ" را "الْحَيَوَانُ حَيَوَانٌ"  
لازم آید و گاهی در ملزوم و لازم ذات او مثل "الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ" این جا نیز  
وجه همان اشتغال یکی بردیگری است که خبر از عینیه بعض مراتب  
دهد. یعنی لازم ذات صادر و ناشی از ذات بود از غیر. ورنه انفکاک  
آن چه دشوار بود. چه اگر ناشی از غیر بودی مصدرش آن غیر بودی و  
ملزوم فقط معروض و قابل بودی و ظاهر است که

قابل در مرتبه ذات و معروض در مرتبه حقیقت خود معری از  
مقبول و خالی از عوارض بود. اندرین صورت عروض آن بران  
بحدوث آن دران باشد، و هر حادث را اول عدم آن در محل آن  
می باید و پیدا است که عدم سابق و عدم لاحق همه در مراتب برابر  
اند. فرق امکان و امتناع بمیان نمی توان آمد تا گویند که اول  
ممکن است و ثانی ممتنع. آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک  
را گنجایش باشد بجا است که آن جا ربط ذاتی نباشد و ازین  
جهت مفاد لزوم لازم وجود دوام باشد نه آنکه مثل لزوم ذات  
و آنهم لازمی که ناشی از ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضروری بود.  
بالجمله کنه لازم ذات مندمج در ذات باشد و مندرج دران و مابین  
المرتبین فرق تشکیکی است نه تباین حقیقی.

غرض چنان که در حمل ناقص ترکیب باشد این جا تشکیک  
باشد و ظاهر است که اشتغال بسیط بمراتب ضروریه زیاده ازان  
ست که در مرکب به نسبت اجزاء بود.

بالجمله حاصل این همه اقسام همان حمل اولیٰ است و چون مابین این قسم اطراف نسبت ضرورت ایجابی بمیان آمد اگر یکی را ازین قسم اطراف زیر نفی کشیده بادیگر ربط نیست ایجابی دهند بالیقین ضرورت سلبی بمیان آید۔ چه اندرین صورت یکی نقیض دیگر باشد خواه بصراحة تناقض بود چنان کہ در حمل اولیٰ تام بود۔ خواه بالالتزام چنانکہ در دو قسم باقی باشد۔ مثلاً از قضیه زید زید اگر موضوع رایا محمول را فقط زیر لا آرتدو دیگر را همچنان گذارند آن وقت ضرورت ایجابی مبدل بضرورت سلبی شود۔ چنانکہ زید زید بالضرورت مے گفتند همچنان زید لیس بلا زید بالضرورت گفتن لازم آید۔ وما وراء این اقسام ششگانه هر حمل کہ بود محل امکان است زیرا کہ اندرین صورت نہ در موضوع و محمول ربط اقتضاء یکی به نسبتہ دیگر بود نہ نسبتہ تنا فروتدافع درمیان نشیند و چون این چنین باشد ظاهر است کہ امکان باشد۔ زیرا کہ حقیقت امکان ہمیں سلب ضرورت ایجاب و سلب بود۔ چون ضرورت ایجاب نام اقتضاء و ضرورت سلب کام تدافع برآمد و درین میدان نہ این است نہ آن۔ پس اگر امکان ہم نباشد دیگر چه باشد ، چون ازین قضیه بحمد الله فراغت دست داد۔ سخن دیگر مے باید گفت۔

### اقسام ممتنع

ممتنع ۱ ممتنع ممکن کی ضد ہے جو ہونہ سکے۔ مترجم ۲ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک ممتنع بالذات اور وہ اجتماع نقیضین ۲ نقیضین۔ دو متضاد اور ایک دوسرے کے

مخالف چیزیں جیسے حرارت و برودت۔ مترجم ۳ میں منحصر ہے۔

خواہ ارتفاع نقیضین میں منحصر کہہ لیں کیونکہ اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کا

موجب ہے اور ارتفاع اجتماع کو سترم۔ یعنی نقیضین کی بنیاد یہی ہے کہ اگر یہ نقیضین ہوگی تو دوسری نہ ہوگی اور اگر دوسری نہ ہوگی تو یہ ہوگی اور اسی طرح اگر یہ نہ پائی جائے گی۔ تو وہ پائی جائے گی اور اگر وہ نہ پائی جائے گی تو یہ پائی جائے گی، اس صورت میں اگر ارتفاع نقیضین ہے تو اجتماع منعکس ہو کر آئے گا اور اگر اجتماع ہے تو ارتفاع میں پلٹ جائے گا۔ چنانچہ یہ بات بدیہی ہے۔ بلکہ اگر ارتفاع ۛ مثلاً آگ اور پانی دونوں کا اجتماع نقیضین کا اجتماع ہے لیکن اگر اجتماع نقیضین کا ارتفاع کیا جائے یعنی نقیضین کو اٹھا دیا جائے اور آگ کی جگہ پانی اور پانی کی جگہ آگ تو ارتفاع نقیضین میں بھی اجتماع نقیضین آ موجود ہوا۔ مترجم ۛ کو بھی اجتماع نقیضین کہیں تو درست ہے۔ کیونکہ تقاض کا تعلق جیسا کہ نقیضین میں ہوتا ہے وہی رابطہ دونوں نقیضوں کے اٹھ جانے میں ہوتا ہے بالجملہ جو چیز ذاتی طور پر ناممکن ہو وہ اسی میں منحصر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امتناع، ضرورت کی اقسام میں سے ہے اور ضرورت نسبت کی کیفیات میں سے ہوتی ہے نہ کہ اس کے اطراف کے عوارض میں سے۔ چنانچہ سب جانتے ہیں کہ ضروریہ ایک قضیہ ۛ قضیہ ضروریہ، نسبت اور اطراف نسبت کے متعلق گذشتہ خطوط میں سے کسی ایک خط میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ مترجم ۛ ہوتا ہے اور وہ بھی موجہات میں سے اور ظاہر ہے کہ جہت، نسبت کی کیفیت ہوتی ہے نہ اس کے سوا اور کچھ مگر ضرورت یا ایجابی (اثباتی) ہوتی ہے یا سلبی (منفی) ضرورت ایجابی کبھی حمل والی تام میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ موضوع و محمول ہمہ وجوہ امر واحد ہوں جیسے زَیْنٌ زَیْنٌ (زید زید ہے) اور کبھی حمل اولی ناقص میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ محمول موضوع کی جنس یا فصل ہو جیسے الانسان حیوان۔ انسان کے حیوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خود قضیہ الانسان حیوان کی ذات کو الانسان حیوان ہونا لازم آتا ہے اور کبھی ملزوم اور اس کے لازم ذات میں پائی جاتی ہے جیسے الاربعۃ زوج (چار جفت ہے) یہاں پر بھی وجہ ضرورت وہی ایک کا دوسرے پر مشتمل ہونا ہے جو بعض مراتب کی عینیت کی خبر دیتا ہے یعنی لازم ذات، ذات سے صادر اور ناشی

ہوتا ہے نہ کہ غیر سے۔ ورنہ اس کا انفکاک (جدا ہونا) کیا دشوار ہے۔ کیونکہ اگر ناشی غیر سے ہوتا تو اس کا مصدر بھی غیر ہوتا اور ملزوم صرف معروض اور قابل ہوتا۔

اور ظاہر ہے کہ قابل ذات کے مرتبے میں اور معروض حقیقت کے مرتبے میں مقبول سے خالی اور عوارض سے جدا ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا اس پر عارض ہونا اس میں اس کے حادث ہونے کی وجہ سے ہوگا اور ہر حادث کے لئے اول اس کا اپنے محل میں عدم ہونا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم سابق اور عدم لاحق سب مراتب میں برابر ہیں۔ امکان اور امتناع کا فرق درمیان میں نہیں آسکتا ہے تاکہ کہہ سکیں کہ اول ممکن ہے اور دوسرا ممتنع۔ ہاں لازم وجود میں اگر انفکاک کے امکان کی گنجائش ہو تو بجا ہے کیونکہ وہاں ذاتی تعلق نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے لازم وجود کے لزوم کا مفاد صرف دوام ہوگا نہ یہ کہ لازم ذات کے لزوم کی طرح اور وہ بھی ایسے لازم کے جو ملزوم کی ذات سے پیدا ہوتا ہے، لزوم کا مفاد ضرورت ہوگا۔ بالجملہ لازم ذات کی کنہ، ذات میں شامل اور اس میں مندرج ہوتی ہے اور دونوں مرتبوں (یعنی لازم ذات اور لازم) کے درمیان تشکیکی تشکیک کے بارے میں ہم پہلے کسی خط میں تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔ مترجم کا فرق ہے نہ کہ حقیقی تباہیت۔

غرض جیسا کہ حمل اولی ناقص میں ترکیب ہوتی ہے یہاں تشکیک ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ”اشتمال بسیط“ ضروریہ مراتب پر اس سے زیادہ ہے جو کہ مرکب میں اجزاء کی بہ نسبت ہوتا ہے۔ بالجملہ ان تمام اقسام کا حاصل وہی حمل اولی ہے اور چونکہ اس طرح کے اطراف (یعنی موضوع و محمول) کے درمیان ضرورت ایجابی کی نسبت آچکی ہے اس لئے اگر اطراف کی اس قسم میں سے ایک کو نفی کے ماتحت لا کر دوسری کے ساتھ نسبت ایجابی کا تعلق قائم کریں تو یقیناً ضرورت سلبی درمیان میں آجائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں ایک دوسرے کی نفی ہوگی خواہ واضح طور پر تناقض ہو جیسا کہ حمل اولی تام میں ہوگا، خواہ التزامی طور پر جیسا کہ دو باقی قسموں میں ہوگا۔ مثلاً قضیہ زَیْدٌ زَیْنٌ سے اگر موضوع یا محمول کو فقط ”لا“ کے نیچے لائیں اور دوسرے کو اسی طرح بغیر ”لا“ کے چھوڑ



دیں تو اس وقت ضرورت ایجابی ضرورت سلبی سے بدل جائے گی جیسا کہ زید زید بالضرورت کہتے تھے اسی طرح زید لیس بلا زید بالضرورت کہنا لازم آئے گا۔ اور ان اقسام ششگانہ کے اقسام ششگانہ سے ضرورت ایجاب اور ضرورت سلب وہ چھ صورتیں مراد ہیں جو اوپر ذکر کی گئی ہیں جو یہ ہیں: (۱) حمل اولی تام (۲) حمل اولی ناقص جبکہ محمول و موضوع کی فصل یا جنس ہو (۳) لوازم ماہیت کا ماہیت پر حمل۔ یہ تین صورتیں ایجاب کی ہیں اور تین صورتیں جو ضرورت سلب کی ہیں یہ ہیں (۱) حمل اولی تام میں محمول کی نقیض کا موضوع سے سلب (۲) حمل اولی ناقص میں ذاتیات کی نقیضوں کا موضوع سے سلب (۳) لوازم ماہیت کی نقیضوں کا ماہیت سے سلب۔ اول تین صورتوں کی مثال: (۱) زید زید بالضرورة (۲) الانسان حيوان بالضرورة (۳) الاربعة زوج بالضرورة۔ دوسری تین صورتوں کی مثال: (۱) زید لیس بلا زید بالضرورة۔ (۲) الانسان لیس بلا حيوان بالضرورة۔ (۳) الاربعة لیس بلا زوج بالضرورة۔ مترجم کے علاوہ جو حمل بھی کہ ہوگا محل امکان ہے۔ کیونکہ اس صورت میں موضوع اور محمول میں نہ ایک کا دوسرے کی بہ نسبت تقاضا کرنے کا تعلق ہے اور نہ دونوں میں ایک دوسرے کو دفع کرنے یا نفرت کرنے کی نسبت ہوگی اور جب صورت یہ ہوگی تو ظاہر ہے کہ امکان ہوگا کیونکہ امکان کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں کی نفی ہے۔ چوں کہ ضرورت ایجاب، اقتضاء کا نام ہے اور ضرورت سلب تدافع کا کام ہے اور اس میدان میں نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے تو پھر اگر امکان بھی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا جب اس قضیے سے بحمد اللہ فراغت پالی تو اب دوسری بات کہنی چاہئے۔

### تعریف و حقیقت ممتنع بالغیر

حقیقت ممتنع بالذات این بود کہ عرض کردم مگر حقیقت ممتنع بالغیر نیز می باید شنید۔ ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود ممتنع نہ بود اما بوجه عروض امتناع از خارج و اختلاط آن ممتنع بالذات این وصف بدست آورد۔ بالجمله باممتنع بالذات آمیختہ

رنگ امکان از روی خود ریخته باشد.

وجه این گذارش این است که هر بالعرض را از موصوفی بالذات ناگزیر است. آب که در حقیقت گرم نیست اگر گرم شود می باید که حرارت از آتش و آفتاب گیرد که بذات خود گرم است و چون ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین انحصار یافت اختلاط و اتفاق همین اجتماع راه وجود آن نیز زده باشد مگر واجب ممتنع نتوان شد. نظر برین انحصار ممتنع بالغیر در ممکن خاص ضرور افتاد لیکن چون امکان و امتناع را نظر بر قدرت و اختیار آن قدیر مطلق است که قدرتش بالائے قدرتها و همه اهل قدرت باشد لازم آمد که هر چه قطع نظر از غیر در خور تعلق قدرت بآن است اگر بوجه منع غیر امتناع پذیرد آن غیر هم مقتضاء صفتی از صفات خدا وندی یا خود مقتضائے ذات خداوندی بود. ورنه لازم آید که غیر خدا را بر خدا اختیار بود و نصوص قطعیه مثل "يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يُرِيدُ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ" و امثال این ها که دلائل عقلیه نیز همصفر آنهاست همه باطل گردند. کس نمی داند که وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و اراده و قدرت همه بالعرض اند نه بالذات یعنی حمل اولی تام باشد یا ناقص بمیان قدم نهاده در نه این امکان مبدل بضرورت شدی و این سلب ضرورت رنگ ضرورت گرفتگی و چون بالذات نیست همه بالعرض باشند. و پیشتر عرض کرده شد که هر اتصاف عرضی را سابقه اتصاف ذاتی ضرور است پس هر که درباره وجود و کمالات وجود این چنین باشد اعنی اتصاف او بآنها ذاتی باشد ماهمان را خدا میگویم مگر اندرین صورت او

مصدر همه اوصاف وجودیه خواهد بود ورنه محل و معروض آن. اندرین صورت باز خلو آن از ان کمالات در مرتبه ذات و اکتساب آن از غیر لازم خواهد آمد و پیدا است که این خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی ست. و چون این چنین است معارضه اراده غیر باراده او تعالی معلوم. چه آن از مقتضیات و آثار این اراده است معارض چون توان شد و سوائی ممکنات در عالم کدام است که دست او تعالی میگرد. تعدد واجب، نه تنها نزد اهل اسلام ممتنع است کامه انام چه خاص و چه عام چه فلاسفه و چه غیر اوشان همه درین باره یک کلام دارند. الغرض آن مانع که سرمایه امتناع ممکنات باشد اگر هست هم در ذات و صفات او تعالی ست.

اندرین صورت حاصل امتناع بالغیر آن باشد که اگر اراده خدا وندی بفلان ممکن متعلق شود عدم فلان صفت یا فرض کنم عدم اجزاء و لوازم آن لازم خواهد آمد. مگر از پیشتر مسلم است که وجود صفات وجودیه بطور یکه گیرند یعنی عین گویند یا غیر لا عین ولا غیر بهر او تعالی ضروری ست. اکنون در صورت تعلق اراده بممکنی اعنی بمفهومیکه نه از قبیل اجتماع نقیضین ست عدم آن صفت لازم آمد. پس همان اجتماع نقیضین بهم رسید. مثلاً عدم ممکنات در اوقات وجود آنها ممکن است چه ممکن خاص از هر دو جانب مسلوب الضرورت باشد. اندرین صورت پر ضرور است که جانب عدم ممکنات موجوده هم در اوقات وجود اوشان ممکن بود و چنانکه واجب نیست ممتنع هم نباشد لیکن چون مسلم ست که علم خدا وندی تعلق بوجود آنها درین وقت گرفته اکنون اگر این

وقت ارادہ خدا وندی بعدم آنها متعلق شود غلطی علم کہ مشواز عدم انکشاف اشیاء کما ہی و عدم کاشفیت تامہ در صفت العلم ست لازم آید چہ اول کاشفیت تامہ کہ بہر جناب علیم تسلیم آن ضروری ست مستلزم آنست کہ جملہ احوال ہر شے و اغراض آنها منکشف شود۔ اگر بالفرض یک غرض ہم منکشف نشود عدم صفت العلم لازم آید۔ زیرا کہ عالم موجود است و عالم را قوت کاشفہ همچنان لازم کہ آفتاب را شعاع۔ و ہمیں است علت تامہ کشف اشیاء۔ و اگر گویند کہ تحقق معلوم ہم ضرور است تا انکشاف او صورت بندد۔ ورنہ قبل وجود انکشاف آن لازم آید۔

### ممتنع بالغیر کی حقیقت و تعریف

ممتنع بالذات کی حقیقت یہ تھی جو میں نے عرض کی مگر ممتنع بالغیر کی حقیقت بھی سن لینی چاہئے۔ ممتنع بالغیر وہ ہوتا ہے کہ جو بذات خود ممتنع نہ ہو البتہ خارج سے امتناع کے عارض ہو جانے کی وجہ سے اور اس کا ممتنع بالذات کے ساتھ اختلاط ہو جانے سے امتناع بالغیر کا وصف اس نے حاصل کیا۔ بالجملہ ممتنع بالذات کے ساتھ مل کر امکان کا رنگ اپنے چہرے سے اڑا دیا۔

اس گزارش کی وجہ یہ ہے کہ ہر (موصوف) بالعرض کو کسی بالذات موصوف کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ پانی جو کہ حقیقت میں گرم نہیں ہے۔ اگر گرم ہو جانا چاہتا ہے تو آگ اور سورج سے حرارت لے جو کہ بذات خود گرم ہیں اور جب ”ممتنع بالذات“، اجتماع نقیضین میں منحصر ہو گیا تو اسی اجتماع کے اتفاق اور اختلاط نے اس کے وجود پر نیز ڈاکہ مارا ہو گا مگر (یعنی وجود کو محال بنا دیا) واجب ممتنع نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر ممتنع بالغیر کا انحصار ممکن خاص میں ضروری ہو گیا۔ لیکن چونکہ امکان اور امتناع کی نظر اس قدر مطلق کے اختیار اور قدرت پر ہے کہ اس کی قدرت تمام قدرت والوں کی قدرتوں سے بالا ہے تو ضروری ہوا جو کچھ غیر سے قطع نظر کر کے اس قدر کی قدرت

سے تعلق رکھنے کے لائق ہے اگرچہ وہ غیر کے مانع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہو جائے تو وہ غیر بھی صفات خداوندی کی کسی صفت کا مقتضایا خود ذات خداوندی کا مقتضا ہوگا۔

ورنہ لازم آتا ہے کہ غیر خدا کو خدا پر اختیار حاصل ہو اور نصوص قطعیہ مثلاً ”یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا یُرِید“ اور ”یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا یَشَاءُ“ اور ”لَا رَادَّ لِفَضْلِهِ“ اور انہی جیسی اور آیتیں کہ عقلی دلائل بھی ان آیتوں سے اتفاق رکھتی ہیں، تمام بیکار ہو کر رہ جائیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ ممکنات کا وجود اور ان کے وجود کے کمالات یعنی علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ تمام بالعرض ہیں نہ بالذات۔ یعنی حمل اولی تام ہو یا ناقص ان میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ ورنہ یہ امکان ضرورت سے بدل جاتا اور یہ ”سلب ضرورت رنگ ضرورت“ اختیار کرتا اور جب بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ سب (علم، ارادہ، قدرت) بالعرض ہوں گے اور پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے اس سے اوپر موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ پس جو وجود اور کمالات وجود کے بارے میں اس طرح ہو یعنی اس کا اتصاف ان (اوصاف) کے ساتھ ذاتی ہو ہم اسی کو خدا کہتے ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ تمام وجود رکھنے والے اوصاف کا مصدر ہوگا۔ ورنہ ان (اوصاف) کا محل اور معرض ہوگا اس صورت میں پھر اس کا مرتبہ ذات میں ان کمالات سے خالی ہونا اور اس کا غیر سے (کمالات کا) حاصل کرنا لازم آئے گا اور ظاہر ہے کہ یہ خیال اتصاف ذاتی کے تسلیم کرنے کے معارض ہے اور جب بات یہ ہے تو غیر خدا کے ارادے کا معارضہ اس اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ معلوم (یعنی نہیں ہو سکتا) کیونکہ وہ اس ارادے کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے وہ کس طرح مقابل ہو سکتا ہے اور ممکنات کے سوا عالم میں کون ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا سہارا لے کیونکہ واجب (خدا) کا کئی ہونا نہ صرف مسلمانوں کے عقیدے میں ناممکن ہے بلکہ تمام دنیا کے انسان کیا خاص، کیا عام، کیا فلاسفہ اور کیا ان کے سوا اس (خدا کے ایک ہونے کے) بارے میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں۔

غرض یہ کہ وہ مانع جو کہ ممکنات کے امتناع کا سرمایہ ہے اگر ہے تو اس خدائے تعالیٰ کی ذات اور صفات میں ہے اس صورت میں ”امتناع“ بالغیر کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر خداوندی ارادہ فلاں ممکن کے ساتھ متعلق ہو جائے تو فلاں صفت کا معدوم ہونا یا میں فرض کر لوں کہ اس کے اجزاء اور لوازم کا عدم لازم آئے گا۔ مگر پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ صفات وجودیہ کا وجود جس طرح سے بھی مانیں یا عین کہیں یا غیر یا لائیں اور لا غیر اس خدائے تعالیٰ کے لئے ضروری ہے اب کسی ممکن یعنی ایسے مفہوم کے ساتھ ارادے کے تعلق کی صورت میں جو کہ اجتماع نقیضین کے قبیل سے نہیں ہے اس صفت کا عدم لازم آئے گا۔ لہذا وہی اجتماع نقیضین حاصل ہو گیا۔ مثلاً ممکنات کا عدم ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہے کیونکہ ”ممکن خاص“ دونوں جانب سے ”مسلوب الضرورت“ ہوتا ہے۔ اس صورت میں بہت ضروری ہے کہ موجودہ ممکنات کی ”جانب عدم“ بھی ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہو۔ اور جیسا کہ ”واجب“ نہیں ہے ”ممتنع“ بھی نہ ہوگی۔ لیکن چونکہ مسلم ہے کہ علم خداوندی سے ان کے وجود کے ساتھ تعلق اختیار کر رکھا ہے۔ اب اگر اس وقت خداوندی ارادہ ان کے عدم کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اس علم کی ایسی غلطی لازم آتی ہے جو کہ اشیاء کے متعلق جیسی کہ وہ انکشاف نہ ہونے اور صفت علم میں پوری کاشفیت کے نہ ہونے کی وہ غلطی خبر دیتی ہے کیونکہ سب سے پہلے کاشفیت تامہ جس کا خدائے علیم کی جناب کے لئے تسلیم کرنا ضروری ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر چیز کے احوال اور ان کے تمام اغراض ظاہر ہو جائیں۔ اگر بالفرض ایک عرض بھی منکشف نہ ہو تو صفت علم کا عدم لازم آتا ہے کیونکہ عالم موجود ہے اور عالم کے لئے ”قوت کاشفہ“ اسی طرح ہونا لازم ہے جیسی کہ سورج کے لئے شعاع لازم ہے اور کشف اشیاء کی ”علت تامہ“ اسی کا نام ہے اور اگر یہ کہیں کہ معلوم کہ تحقق بھی ضروری ہے تاکہ اس کا منکشف ہونا صورت اختیار کرے ورنہ وجود سے پہلے اس کا انکشاف لازم آتا ہے۔

## جواب

جوابش اینست که علم باری در ازل مسئله است متفق علیها و آن هم به نسبت جمله کائنات نظر برین این هیچمدان خود درین باره تن زده می رود. ورنه مکنون خاطر خود را که به نسبت این مسئله دارم اگر ظاهر کنم کلام از مبحث خود خارج شود. و دنباله در از اصل مطلب باولا حق شود. مگر چون بحمد الله درین مسئله اطمینان قلبی نصیب این هیچمدان شد از دارو گیر و پرسا و پرسی هیچ نمی ترسم.

بالجمله هرچه این جا است عکس عالم بالا است. این همه کائنات را اول تحقق دران موطن روداده و باز مطابق آن درین موطن عکس افتاده. اگر فرق است این چنین است که گردا گرد چاک کوزه گر نقش هابسته آئینه بیک طرف گذارند. و باز چاک را در برابرش نصب کرده بگردانند. درین آئینه عکوس نقوش یک بار حادث شوند و باز معدوم گردند. پس چنان که این جا آن نقوش در موطن چاک ثابت باشند و ازین حرکت تجدیدی در ذات آنها روندند. آری بوجه این حرکت در ذوات عکوس تجدد و حدوث رودهد همچنین در موطن علم نقوش کائنات ثابت و قدیم اند. آری درین موطن که نامش وجود خارجی ست و مقابل موطن علم همچو آئینه صاف و شفاف بنهاده اند بوجه حرکت اراده همه حادث و متجدد باشند.

چون این قدر بهر تصویر قدم علم و حدوث وجود کائنات کافی است اگر از توجیه این قصه سکوت و رزم و ازوجه و کیفیت تحقق آن در موطن علم و وجه تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجای خود یا تحرک آن برجهت مخالف اگر هیچ نگوییم حرجی نمی

بینم۔ الحاصل تعلق علم بجملہ کائنات و حادثات این عالم و انکشاف مصالح آن اشیاء بتمامها ضروری است۔ و پس از انکشاف مصالح تحرک رحمت یا غضب ضروری۔

### جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا علم ازل میں سب کا ایک متفقہ مسئلہ ہے اور وہ بھی تمام کائنات کے متعلق (ازل میں اس کو علم حاصل تھا) اس کے پیش نظر یہ ناچیز خود اس بارے میں اپنے آپ کو بچا کر چلتا ہے ورنہ دل میں اپنے مضمحل خیالات کو جو اس مسئلے کے بارے میں، میں رکھتا ہوں اگر ظاہر کروں تو کلام اپنے موضوع سے ہٹ جائے گا اور اصل مطلب سے بھی ایک لمبی دم اس کے ساتھ لگ جائے گی۔ مگر چونکہ بحمد اللہ اس مسئلے میں قلبی اطمینان اس بے علم کو حاصل ہے اس لئے کسی شخص کی پکڑ دھکڑ اور پوچھ گچھ سے، مجھے کوئی خوف نہیں ہے۔

بالجملہ جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ عالم بالا کا پرتو ہے۔ اس تمام کائنات کا پہلے اس عالم بالا میں وجود ہوا اور پھر اس عالم بالا کے نقشے کے مطابق اس دنیا میں ان کا عکس پڑا۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ کمہار کے چاک کے گردا گرد نقش و نگار نکال کر اگر آئینے کو ایک طرف رکھ دیں اور پھر چاک کو اس کے مقابلے میں نصب کر کے گھمائیں تو اس آئینے میں ان نقوش کے عکس فوراً آجائیں گے اور پھر نیست و نابود ہو جائیں گے۔ پس جس طرح کہ یہاں دنیا میں وہ نقوش چاک کے پاٹ پر ثابت ہوتے ہیں اور اس حرکت سے کوئی تجدید ان نقوش کی ذات میں نہیں آتا، ہاں اس حرکت کی وجہ سے عکسوں کی ذوات میں تجدید اور حدوث پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح علم خداوندی کے مقام میں کائنات کے نقش ثابت اور آزی ہیں۔ ہاں اس عالم دنیوی میں کہ اس کا نام وجود خارجی ہے اور علم خداوندی کے مقام کے مقابل صاف اور شفاف آئینے کی طرح ان نقوش کو رکھا ہوا ہے، ارادہ خداوندی کی وجہ سے سب حادث اور نوبہ ہیں۔



چونکہ اتنی سی بات علم کے قدیم ہونے اور کائنات کے وجود کے حادث ہونے کی تصویر کے لئے کافی ہے، لہذا اگر اس قصے کی توجیہ بیان کرنے سے میں سکوت اختیار کروں اور اس کی وجہ اور اس کے تحقق کی کیفیت اور ”موطن علم“ اور وجہ ”تعاکس و تقابل“ اور بجائے خود وجود ”خارجی“ کا ”قرار“ یا اس کے مخالف جہت پر ”تحرك“ کے بارے میں کچھ نہ کہوں تو میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم کے حادثات اور تمام کائنات کے ساتھ علم کا تعلق اور ان اشیاء کے مصالح کا انکشاف تمام کا تمام ضروری ہے اور مصالح کے انکشاف کے بعد رحمت یا غضب کا حرکت میں آنا ضروری ہے۔

### شرح ایں اجمال

شرح ایں اجمال اینکہ قبل فعل اختیاری تعقل غرض آن ضروری است و تصور انجام آن واجب . مگر انجام کار و غرض آن جلب منفعت باشد یا دفع مضرت باز ازیں منفعت و مضرت خویش باشد یا منفعت و مضرت دیگران . چون بہ نسبت خداوند تعالیٰ شانہ تصور نفع او تعالیٰ محال است و ہم چنین تخیلی ضرر او ممتنع . اغراض او تعالیٰ منحصر در منفعت دیگران یا مضرت اوشان باشد و پیدا است کاریکہ بغرض نفع دیگران کردہ شود رحمت باشد و کاریکہ بغرض مضرت دیگران کردہ شود غضب بود . مگر چون غرض در نفع خویش را گویند اہل اسلام را اعتقاد ایں معنی ضرور آمد کہ افعال خداوندی معلل باغراض نباشند . زیرا کہ نفع خود آن خواهد کہ بذات خود نقصانے داشته باشد و دفع مضرت از خود ازان متصور است کہ در محل ورود اعمال و تاثیرات دیگران بود و ظاہر است کہ ایں حصول و زوال کہ نفع و مضرت را ضرور است خبری است ازان کہ کنہ ایں حاصل و زایل درباری تعالیٰ نبود . پس

از آن جا که هر بالعرض را موصوفی بالذات باید. احتیاج خدا بسوی دیگران لازم خواهد آمد. و خدا نام آنست که همه محتاج او باشند.

بالجمله وجود و کمالات وجود همه درجانب او تعالی از اوصاف ذاتیه باشند. ازین تقریر طویل بوضوح انجامید که هر فعل اختیاری که از خداوند تعالی شانه بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب را هم حسب اشاره "سَبَقْتُ رَحْمَتِي عَلَى غَضْبِي" از توابع رحمت انگاشته همه را از تحریکات اولیه رحمت باید دید. و درحق مدفوع عنه رحمت انگاشته به نسبت مدفوع ثانیه و بالعرض غضب باید فهمید. مگر چون قصه این چنین است جانب سلب کائنات نه تنها بوجه لزوم عدم ممتنع بالغیر بود. بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم دران بوجه لزوم اعدام، صفات دیگر از رحمت و غضب و دیگر مبادی و سوابق و توابع و لواحق آن نیز ممتنع بالغیر باشد. مگر چون تسلیم این صفات درحق آن پاک ذات ضروری است. چه این همه صفات وجودی است و جمله صفات وجودی در حق او تعالی لوازم ذات و اوصاف ذاتیه باشند نه وهم عدم سابق است نه اندیشه عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کائنات همان اجتماع نقیضین اعنی وجود علم و رحمت و غضب و غیرها و اعدام آن ها لازم آمد و بوجه عروض این اجتماع نقیضین که استحاله ذاتی بودن آن مسلم شد همان آش در کاسه باشد. یعنی مفاد ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج برابر آمد و فرق امکان و امتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد. مگر چون وجه امتناع این قسم ممتنعات مخالفت اقتضاء رحمت و غضب بود این قسم را محال عادی

گویند۔ چہ عادت ہمیں اقتضاء اخلاق جبلی را گویند۔ مگر عادت خدا وندی را مغیری بالائی نباشد۔ ورنہ همان محل عوارض بودن خداوند تعالیٰ شانہ کہ مستلزم بالعرض بودن صفات و کمالات او تعالیٰ و احتیاج او تعالیٰ بسوی دیگران است لازم آید۔ نظر بریں سمایہ توارد رحمت و غضب علی سبیل البدلیۃ و موجب تبدل و تغیر یکی بدیگری اگر باشد از زیراو باشد۔ یعنی این تغیر و تبدل منتسب بععلی فاعلی نشود۔ بلکہ انتساب آن بعلة قابل باید فہمید۔ القصہ ہر کرا محل و قابل رحمت دیدند آن را بنواختند و ہر کرا مورد غضب فہمیدند از نظر الداخند نظر بریں جائیکہ این ممکن است آرا امکان نبود و جائیکہ آن امکان دارد این را گلر نبود۔

### اس اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ اختیاری فعل میں چونکہ ارادہ ہوتا ہے، لہذا اس کے کرنے سے پہلے یہ بھی پیش نظر ہوتا ہے کہ اس کام کی کیا غرض ہے لہذا غرض کا سمجھنا ضروری ہے لیکن غیر اختیاری فعل جو بغیر ارادہ ہو جاتا ہے اس میں پہلے غرض کا سمجھنا ضروری نہیں۔ مترجم فعل سے پہلے اس کام کی غرض کا سمجھنا ضروری ہے اور اس کام کے انجام کا خیال بھی واجب ہے۔ مگر اس اختیاری فعل کا نتیجہ اور غرض نفع حاصل کرنا ہو یا نقصان سے بچنا اور پھر اس جلب منفعت اور دفع مضرت سے یا اپنا نفع اور نقصان مقصود ہو گا یا دوسروں کا نفع و نقصان۔ چونکہ خداوند تعالیٰ کی نسبت اس خدائے تعالیٰ کے نفع کا تصور محال ہے اور اسی طرح اس کے ضرر کا خیال بھی ممتنع ہے۔ لہذا اس اللہ تعالیٰ کے اغراض دوسروں کے نفع یا دوسروں کے ضرر میں منحصر ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جو کام دوسروں کے نفع کے لئے کیا جائے وہ ”رحمت“ ہوتا ہے۔ اور جو کام دوسروں کے نقصان کی غرض سے کیا جائے اس کو غضب کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عرف عام میں۔

غرض اپنے نفع کو کہتے ہیں اس لئے اہل اسلام کو اس بات کا اعتقاد کرنا ضروری ہو گیا کہ خدائے تعالیٰ کے کام کسی غرض پر مبنی نہیں ہوتے کیونکہ نفع تو خود وہ شخص چاہتا ہے جو بذات خود کوئی نقصان بھی رکھتا ہو اور اپنے آپ سے دفع مضرت اس شخص سے متصور ہو سکتی ہے جو کہ دوسروں کی تاثیرات اور اعمال کے وارد ہونے کا محل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حصول اور زوال جو کہ نفع اور مضرت کے لئے ضروری ہے یہ اس بات کی ایک اطلاع ہے کہ اس حاصل ہونے والے نفع اور زائل ہونے والے ضرر کی حقیقت باری تعالیٰ میں موجود نہیں ہے پس جس طرح سے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات درکار ہے تو اسی اصول کے مطابق خدا کو دوسروں کی احتیاج لازم آئے گی اور خدا اس کا نام ہے کہ سب اس کے محتاج ہوں (نہ کہ وہ کسی کا محتاج ہو)۔

غرض وجود خداوندی اور اس کے کمالات تمام کے تمام اس خدائے تعالیٰ کی جانب میں اس کے ذاتی اوصاف میں سے ہوں گے۔ اس طویل تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر اختیاری فعل جو کہ خداوند تعالیٰ شلہ سے ظہور میں آئے، خدا کی رحمت یا غضب کی تحریک سے ہوگا بلکہ غضب کو بھی حسب اشارہ ”میری رحمت غضب سے آگے بڑھ گئی“۔ رحمت کے توابع میں سے خیال کر کے تمام افعال کو رحمت کی اوّل تحریکات میں سے سمجھنا چاہئے اور اوّل مدفوع عنہ کے حق میں رحمت خیال کر کے مدفوع کی بہ نسبت دوسرے درجے میں اور بالعرض غضب سمجھنا چاہئے مگر جب قصہ یوں ہے تو کائنات کی جانب سلب (یعنی عدم وجود) نہ صرف خدا کے علم کا عدم لازم آنے کی وجہ سے ممتنع بالغیر ہوگی بلکہ اس میں عدم علم کے لزوم سے قطع نظر دوسری صفات یعنی رحمت غضب اور ان کے دوسرے مقدمات، توابع اور لواحق کے عدم لازم آجانے کی وجہ سے بھی ممتنع بالغیر ہوگی۔ مگر چونکہ خدا کی اس پاک ذات کے حق میں ان صفات کا ماننا ضروری ہے، کیوں کہ یہ تمام صفات وجودی ہیں اور ”وجودی صفات“ تمام کے تمام اس بلند شان کے حق میں لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ ہوتے ہیں نہ

عدم سابق کا وہم ہے اور نہ عدم لاحق کا۔ کائنات کے ”جانب سلب“ کے واقع ہونے کی تقدیر پر وہی اجتماع نقیضین یعنی علم اور رحمت اور غضب وغیرہا کا وجود اور ان کا اعدام (معدوم کرنا) لازم آیا اور اس اجتماع نقیضین کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ اس کے ذاتی ہونے کا استحالہ مسلم ہو گیا وہی آتش در کاسہ والا معاملہ ہوگا۔ یعنی خارج میں ممتنع ذاتی اور ممتنع بالغیر کا مطلب ”برابر“ ہو گیا اور امکان اور امتناع کا فرق صرف علم میں امتیاز کا باعث ہوگا مگر چونکہ اس قسم کے ممتعات کی وجہ امتناع، رحمت اور غضب کے اقتضاء کی مخالفت تھی، اس لئے اس قسم کو ”محال عادی“ کہیں گے کیونکہ اسی فطری عادتوں کے اقتضاء کو ”عادت“ کہتے ہیں۔ مگر خداوندی عادت کے لئے کوئی بالاتر تبدیل کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ خداوند تعالیٰ شانہ کا وہی محل عوارض ہونا جو کہ اس خدائے تعالیٰ کے لئے صفات اور کمالات کے (موصوفہ) بالعرض ہونے اور دوسروں کی طرف اس بلند شان والے کے محتاج ہونے کو مستلزم ہے لازم آتا ہے۔ اس بناء پر رحمت اور غضب کے باری باری (بندوں پر) اترنے کا ذریعہ اور رحمت سے غضب یا غضب سے رحمت کے بدلنے کا موجب اگر ہوگا تو اس کے نیچے کی جانب (یعنی مخلوق) سے ہوگا یعنی یہ تغیر اور تبدیلی فاعلی علتوں کی طرف منسوب نہ ہوگی بلکہ اس تغیر و تبدل کا انتساب علت قاہلی ہو جو قبول کی استعداد رکھے اس کو علت قاہلی کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کو مادہ کہتے ہیں۔ مترجم کی طرف سمجھنا چاہئے۔

مختصر یہ کہ جس کسی کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے قابل اور اس کا محل دیکھا اس کو نواز دیا اور جس کسی کو غضب کے نازل ہونے کے قابل سمجھا اس کو اللہ تعالیٰ نے نظر سے گرا دیا۔ نظر بریں جس جگہ رحمت ممکن ہے وہاں غضب کا امکان نہیں اور جس جگہ غضب کا امکان ہے وہاں رحمت کا گزر نہیں ہوتا۔

مثال

و این بدان ماند کہ شخصی مکانی ساخته و از هر جانب طرح

..... بیک طرف دالان و دیوار آن نصب کرد و یک طرف پاخانه و باورچی خانه را بنانهاد و باز نظر کرد که این درخور این کار است و آن شائسته آن اطوار. پس چنان که بحکم طبع تغیر این وضع ممکن نیست مگر آنکه طبیعتش برگردد یا مکرهی و جابری و بجبر کتاند همچنین وضع مقررہ خداوندی را تغیری نباشد. و خود طاهر است که نه انقلاب اخلاق خداوندی متصور است ورنه ! کراه کسی برد ممکن. ورنه همان فساد که معروض شد لازم آید. اندرین صورت از امکان ذاتی محال عادی و ممتنع بالغیر توقع وقوع آن مخالف وضع مقرر همچنان باشد که قطع نظر از فساد عقل و طبیعت بانی مکان و اکراه دیگران بران وقوع بول و ہراز در دالان و نشست و برخاست و خفتن و غلطیدن در پاخانه از ان. اکنون وقت آنست کہ از نتیجہ این تطویل کہ بظاہر لا طائل می نماید بیا گاهانم.

مخدوم من! از امکان چیزی در موطنی امکان آن بموطن دیگر لازم نیاید. مگر مرادم این وقت از امکان ذاتی نیست کہ آن مردم یکسان است. بلکه غرض آنست کہ امتناع از ہر قسم کہ باشد بالذات یا بالغیر مرتفع نشود. وجہش اینکہ افعال را بعادات گره داده اند و عادات ہمیں اقتضاءات طبائع و اخلاق را گویند. و ہمیدم معروض شد کہ اخلاق خداوندی را تغیری ممکن نیست. اعنی این امر نتوان شد کہ آن اخلاق از محل خود تجاوز نمایند. چہ رحمت خداوندی عقلاً مقتضی اثبات صالحان است و غضب او تعالی مقتضی تعذیب کافران چون این علل مقتضیہ بحال خود باشند

معلومات این ها ضرور بر روی کار آیند . این نخواهد شد که کافران را برحمت بنوازند و مطعیان را بغضب دور سازند یا نه برایشان غضب بودنه بروشان رحمت باشد. گو فی حد ذاته بحساب امکان ذاتی این همه ممکن باشد. الغرض توقع انقلاب وضع و تبدل نقشه مقررہ عادات نتوان داشت. مگر چون عادات و اخلاق را در تحرکی خود نظر بر محل قابل ست و ملکات و قوی را در فعلیة خود لحاظ معروض مناسب. اگر معروض و محلی یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مرورد هور ظهور کند تحرک آن خلق و فعلیة آن ملکہ و قوہ ضروری است و در نظر حقیقت شناسان انقلاب مادہ و انخراق آن نباشد. آری ظاهر بینان را از عجائب و غرائب. و خوارق نظر آید.

فرض کنیم همه عالم بنده خدا تعالی و اُمت رسول صلی اللہ علیہ وسلم باشند و تازمانہ دراز سرمویک لحظہ ہم در پی ہوا و ہوس و نرزدند و پس از انقراض قرن دراز شخصی بمقتضای بشریت مبتلا گناہی شود آن وقت بحکم .

”وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ“ (سورہ شوری، آیت ۳۰)

بمصیبتی گرفتار آید این گرفتاریش پس ازان کہ تا این زمانہ این قسم مصیبت را بوجہ عدم علتش ندیدہ بودند در نظر کوتہ نظران امری خارق نماید اما آنکہ معروض احقر را بدل دار و این را نیز یکی از عادات شماردند از خوارق عادات . آری بہر گفتن اوہم اگر بہم زبانی عوام آن را خارق نام نہد زیادہ از اختلاف لفظی نبود. ہمیں سان خلق جہالت را باید دید کہ نہ ہر دم توقع و قوعش باید داشت ونہ ہر لحظہ

ممتعش باید پنداشت وجہی کہ رهن ممتع ذاتی اعنی اجتماع النقیضین بود بلرجه اتم در ممتع بالغیر موجود است . اگر فرق است ہمیں است کہ این داخل در احاطة قدرت است . و آن خارج ازان .

## مثال

اور یہ اُسی طرح ہے کہ ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور ہر طرف سے ایک نیا انداز اختیار کیا۔ اس مکان کی ایک طرف دالان اور دیوار تعمیر کی اور ایک طرف پاخانہ اور باورچی خانہ بنوایا اور پھر دیکھا کہ یہ دالان اسی جگہ کے لائق ہے اور وہ پاخانہ اور باورچی خانہ انہی اطوار کے قابل۔ پس جیسا کہ طبیعت کے حکم کے مطابق اس بناوٹ کا تغیر ممکن نہیں ہے الا یہ کہ اس کی طبیعت ہی بدل جائے یا کوئی مجبور کرنے والا اور زبردست جبر سے بدلوا دے (تو دوسری بات ہے) ٹھیک اسی طرح خداوند تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور خود ظاہر ہے کہ نہ تو خداوندی عادات میں تبدیلی متصور ہے اور نہ کسی کی زبردستی اس پر ممکن ہے ورنہ وہی فساد جو عرض کیا گیا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں اُس محال عادی اور ممتنع بالغیر کے ذاتی امکان کی وجہ سے اس مقررہ بناوٹ کے مخالف پیش آنے کی توقع ایسی ہی ہوگی جیسا کہ اس مکان کے بنانے والے کی طبیعت اور عقل کے فساد اور دوسروں کے اس کو مجبور کرنے سے قطع نظر پیشاب پاخانہ دالان میں اور لیٹنا اور پاخانے میں واقع ہو۔

اب وہ وقت آن پہنچا ہے کہ اس طویل مضمون کے نتیجے سے کہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتا ہے آپ کو مطلع کروں۔

میرے مخدوم! کسی چیز کے ایک جگہ میں ممکن ہونے سے اس کا دوسرے مقام میں امکان لازم نہیں آتا۔ مگر میری مراد اس وقت مذکورہ امکان سے امکان ذاتی نہیں ہے کہ وہ ہر وقت یکساں ہوتا ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ جس قسم کا بھی امتناع، بالذات یا بالعرض ہو، مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال کو عادات کے ساتھ باندھ



دیا ہے اور عادات انہی طبیعتوں کے تقاضوں اور اخلاق کو کہتے ہیں اور ابھی عرض کیا گیا کہ اخلاق خداوندی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔

یعنی یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنی جگہ سے تجاوز کر جائیں۔ کیونکہ خداوندی رحمت عقلی طور پر نیکوں کو ثواب دینے کا تقاضا کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا غضب، کافروں کو عذاب دینے کا مقتضی ہے جب یہ تقاضا کرنے والی علتیں اپنے حال پر ہوں گی تو ان کے معلومات بھی ضرور برروئے کار آئیں گے یہ نہ ہوگا کہ کافروں کو تو رحمت سے نوازیں اور فرماں بردار مومنین کو غضب کے باعث دُور کر دیں یا نہ ان پر غضب ہو اور نہ ان پر رحمت ہو، اگرچہ فی حد ذاتہ ”ذاتی امکان“ کے حساب سے (اللہ کے لئے) یہ تمام امور ممکن ہیں۔ غرض یہ کہ وضع کے بدلنے کی توقع اور مقررہ نقشے کی تبدیلی کی توقع عادتوں میں نہیں ہوتی۔ مگر جب عادات اور اخلاق کو اپنے بدلنے میں محل قابل پر نظر ہے اور ملکات اور قوتوں کو اپنی فعلیت میں معروض کا لحاظ مناسب ہے اور اگر فوری اور ملکات میں سے کسی ایک کا محل اور معروض اور اخلاق میں سے کسی ایک کا قابل مدتوں اور زمانوں کے گزرنے کے بعد ظہور کرے گا تو اس خلق کی حرکت اور اس قوت اور ملکہ کی فعلیت بھی ضروری ہے اور حقیقت شناس لوگوں کی نظر میں یہ کوئی انقلاب عادت یا خلاف عادت نہیں تصور ہوگا۔ ہاں ظاہر ہیں لوگوں کو اس میں عجائب و غرائب اور خلاف عادات چیز نظر نہیں آئے گی۔

فرض کریں کہ تمام عالم خدائے تعالیٰ کا بندہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہوں اور عرصہ دراز تک ایک لفظ کے لئے بھی یہ لوگ خواہشات نفس کے پیچھے نہ لگیں لیکن ایک مدت دراز کے بعد کوئی شخص بشریت کے تقاضے کے ماتحت کسی گناہ میں مبتلا ہو جائے اور اس وقت تمہیں جو مصیبت پہنچی وہ تمہارے گناہوں کی وجہ سے پہنچی۔

کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو اس کی یہ گرفتاری اس کے بعد کہ اس زمانے تک اہل زمانہ نے اس قسم کی مصیبت کو اس کی علت کے نہ ہونے کے باعث نہیں دیکھا

تھا وہ نا سمجھوں کی نظر میں خلاف عادت معلوم ہوتا ہے لیکن جو شخص احقر کے بیان کو دل میں محفوظ رکھے گا تو وہ معجزے کو بھی عادات الہیہ میں سے ایک عادت شمار کرے نہ کہ خلاف عادات خداوندی میں سے۔ ہاں اگر صرف برائے نام وہ بھی اگر عوام کے ہم زبان ہو کر اس کا نام خارق رکھے تو لفظی اختلاف سے زیادہ معاملہ نہیں ہے۔ اسی طرح جہالت کے پیدا کرنے کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ نہ تو اس جہالت کے واقع ہونے کی ہر دم توقع رکھنی چاہئے اور نہ ہر وقت اس کو ناممکن ہی سمجھنا چاہئے جو وجہ کہ ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین کی راہ مارتی ہے وہ وجہ بدرجہ اتم ممتنع بالغیر میں موجود ہے اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ قدرت کے احاطے میں داخل ہے اور وہ اس سے خارج ہے۔

### تفصیل اجمال داخل در احاطہ قدرت و خارج از قدرت

تفصیل این اجمال این کہ صفات دیگر حاکم بر ارادہ هستند نہ بر عکس یعنی محرک ارادہ ہمیں اخلاق و عادات باشند و حاکم را غلبہ و سبقت بر محکوم ضرور است و قوت و شوکت آن ازاں بدیہی و این جا در صورت تجویز اجتماع النقیضین وجود ارادہ و عدم آن ہر دو لازم می آمد ورنہ در اجتماع نقیضین هیچ نقصانی نبود۔ اگر فرض کنند کہ در آن واحد ارادہ بہر دو نقیضین متعلق مے توان شد و تکوّن آن موجب عدم ارادہ نیست ہر کس بر تسلیم این قضیہ سرفرودمی آورد۔ مگر چون اجتماع ارادہ و عدم آن محال است اجتماع صفات حاکمہ بر ارادہ و اعدام آن چگونہ بفہم خواهد آمد۔ ہاں چون قطع نظر از زیر و بالا کنند ارادہ بذات خود از تعلق بامثال این امور انکار ندارد۔

با لجملہ از خلق جہالت ابتداءً توقع خلق آن وقت ادعاء انبیاء کرام علیہم السلام و نواب اوشان از جہالت است این محلی دیگر است و

آن محلی دیگر۔ این قابل دیگر و آن قابل دیگر۔ این را بدان قیاس کردن دالان را برابر پاخانہ گردانیدن است و محبوب و مبغوض را برابر فہمیدن چنانچہ با محبوب و دوست عادتی دیگر است و با مبغوض و دشمن عادتی دیگر۔ این نیست کہ عادت واحد است نفع رسانی مثلاً یا ضرر رسانی خلاف آن کردن از عادت خود برگشتن است۔ ہمیں طور کسانیکہ سر نیاز بزمین عبودیت نہادہ دیگران را نیز بسوی او خوانند عادتی دیگر است و با کسانیکہ مادہ اوشان را بقالب کفر ریختہ بشکل نافرمانی آمیختہ اند۔ عادتی دیگر عادت خلق جہالت و کفر را ابتداءً قبیح نتوان گفت و تغیر عادت اولی را اگرچہ بظاہر ہم رنگ عادت ثانیہ نماید قبیح گفتن بلکہ ہر فاعل ضرور۔

## احاطہ قدرت میں داخل اور قدرت سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری صفات ارادے پر حاکم ہوتی ہیں نہ ارادہ صفات پر حاکم ہوتا ہے یعنی ارادے کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق اور عادات ہوتے ہیں اور حاکم کو محکوم پر غلبہ اور سبقت ضروری ہے اور حاکم کی قوت اور شوکت محکوم کی بہ نسبت واضح ہے اور یہاں اجتماع نقیضین کی صورت میں ارادے کا وجود اور اس کا عدم دونوں لازم آتے تھے ورنہ اجتماع نقیضین میں کوئی بھی نقصان نہ تھا اگر فرض کر لیں کہ ایک آن میں دونوں نقیضوں کے ساتھ ارادہ متعلق ہو سکتا تھا اور اس کا ہونا عدم ارادہ کا موجب نہیں ہے تو ہر شخص اس قضیے کو ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دے گا۔ مگر چونکہ ارادہ ہونے اور ارادہ نہ ہونے کا جمع ہونا محال ہے تو ارادہ پر حکومت کرنے والی صفات کا وجود اور ان کے عدم کا اجتماع کس طرح سمجھ میں آئے گا۔ ہاں اگر زیروبالا سے قطع نظر کر لیں تو ارادہ بذات خود ان جیسے امور کے ساتھ تعلق سے انکار نہیں رکھتا۔

الحاصل جہالت کے ابتداء میں پیدا کرنے سے اس کے پیدا کرنے کی توقع انبیاء علیہم السلام اور ان کے مائیں کے معجزے کا دعویٰ کرنے کے وقت نادانی کی وجہ سے۔ یہ دوسرا محل ہے اور وہ دوسرا محل یہ دوسرا قابل ہے اور وہ دوسرا قابل۔ اس کو اس پر قیاس کرنا، دالان کو پاخانے کے برابر کر دینے کی طرح ہے اور محبوب اور مبغوض کو برابر کا سمجھنا ہے۔ چنانچہ محبوب اور دوست کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی دوسری عادت ہے اور مبغوض و دشمن کے ساتھ دوسری عادات۔ یہ نہیں ہے کہ عادت ایک ہی ہے۔ مثلاً نفع رسانی یا اس کے خلاف ضرر رسانی اپنی عادت سے لوٹتا ہے۔ اسی طرح جو لوگ کہ عبادت کی زمین پر بندگی کا سر رکھ کر دوسروں کو بھی خدا کی طرف بلائیں دوسری عادت ہے اور ان لوگوں کے ساتھ کہ ان کے مادے کو کفر کے سانچے میں ڈھال کر نافرمانی کی صورت میں بنایا ہے کوئی دوسری عادت ہے جہالت اور کفر کی پیدائش کی عادت کو ابتداء میں برا نہیں کہہ سکتے اور پہلی عادت کے تغیر کو اگرچہ ظاہر میں دوسری عادت کی مانند دکھائی دیتی ہے۔ قبیح کہنا ہر فاعل کے ذمہ ضروری ہے۔

### تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال آنکہ افعال متعدیہ را رو بدو سو باشد. یکی فاعل دوم مفعول باعتبار اول صفت فاعل باشد و باعتبار ثانی صفت مفعول مگر وقتیکہ اتصاف مفعولی ملحوظ نظر باشد قبح یا حسن ہرچہ ملحوظ نظر و مقصود بود در ہر فعل لحاظ آن پیش نظر باید داشت مثلاً در زمینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خواهند باید کہ محاسن آن مکان تا مقدور مرعی دارند. ہر فعلیکہ کنند بہمیں غرض کنند. لیکن پیدا است کہ حسن مجموعہ چیز دیگر است و حسن فرادی فرادی اجزاء چیز دیگر. پاخانہ و بدر روفی حد ذاتہ قبیح است اما بہ نسبت مکان از جملہ محاسن و ضروریات. اگر

مکانی باشد و این قسم اشیاء نباشند در نقصان آن مکان و قبح آن هیچ تاملی نباشد، همچنین خط و خال را اگر تنها بنگرند حسنی در آن نیست و اگر به نسبت مجموعه بنگرند این همه معائب موجب حسن و منجمله محسن باشند پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ بکشند اگر ابرو، مژگان و خط و خال را بگذارند بالیقین آن تصویر از درجه حسن ساقط گردد همچنین اگر تصویر اسپ و گائو شتروگرگ بکشند می باید که دُم بر سرین و شاخ بر سر نیز نقش باید بست و اگر اتفاقاً این قسم اعضاء را بگذارند آن تصویر را ناقص باید فهمید و معیب باید پنداشت لیکن همین دُم و شاخ اگر بر سرین نقاش و هر مصور تصویر کنند حسن صورت او برهم شود. اکنون می باید شنید که خلق جهالت و کفر در عالم و قلوب عالم صفت مفعولی است این جا نظر بر حسن مجموعه عالم است که اشارات نقلیه و هم اشارات عقلیه بر آن شاهد است. اگر از نقل پرسند بر جمله

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (سوره المؤمنون، آیت ۱۴)

نظر باید انداخت و از خصوص خلق نطفه اطلاق مفهوم این جمله را از دست نباید داد. غرض این صفت احسنیه خالقیت او تعالی نیز همچو دیگر صفات او تعالی ثابت و قدیم است. نظر برین در هر خلق احسنیت مذکوره را مدخلی یقینی بود. آن مجموعه عالم بود یا فرادی فرادی من و جناب چه هیئت مجموعی ما و شما فقط در خور مراعات حسن او چندان نیست که هیئت مجموعی مجموعه عالم چه شخص اصغر را قدر و قیمت بر قدر او باشد و شخص اکبر را بر طبق وجود او و نزد عقل و اهل عقل هم مقصود هیئت اجتماعی

باشد، و اجزاء دیگر اگر مطلوب باشند بالتبع و بالعرض باشند. از زیر تا بالا همه را بنگرند همین قصه هویدا است.

در ادویه مرکب مزاج مرکب مطلوب بودند مزاج فرادی فرادی هر دوا در بدن انسانی و انگرکها هیئت مجموعی مطلوب است نه تنها تنها اعضا و اجزاء. در مکان هیئت مجموعی مطلوب است نه علاحدہ علاحدہ دالان و باورچی خانه و ہم چنین اشارات خدا وندی بران شاهد در کلام الله موجود است. مے فرماید:

”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ

إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ“ (سورة البقره، آیت ۲۹)

از لَام لَكُمْ هویدا است. این همه بیک نوع بنی آدم تعلق دارند باز بعطف ”استوی بران و عطف ”سَوَّى“ براستی اشاره باین معنی فرمودند که عالم بالا نیز بهر کارروائی بنی آدم است. اندرین صورت همه بیک سلک منتظم شدند و هیئت اجتماعی مقصود اتحاد. آری اگر هر یکی را غرضی و منفعتی دیگر بودی یکے را بادیگر و تعلق نبود تا بهیئت اجتماعی و لحاظ آن نوبت میرسید.

الغرض هم با اشارات نقل و هم بشهادات عقل نظر بر مجموعه و هیئت اجتماعی اوست. اندرین صورت کفر و کذب اگرچه فی حد ذاته قبیح باشند اما حُسن اضافی وابسته بد امان آنها است. چنانکه خال سیاه بر روی رشک ماه موجب ازدیاد حسن مے شود. و زلف پیچیده همچو مار سیاه اگرچه در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود. اما باروئے رشک ماه خود آنچه ربط و اتحاد دارد و در مزید حسن او هر قدر که دخل دارد قابل بیان نیست.

غرض حسن شخص اکبر هم همچو شخص اصغر با اجتماع  
اضداد صورت بندد. چنانچه این جا با اجتماع روئے سفید و زلف  
سیاه و غیره اشیاء معلومه هیئتى پس زیبا پیدا شود. همچنین در  
شخص اکبر با اجتماع ایمان و کفر و مؤمنان و کافران جمال بکمال  
آید. و از حسن با حسن گراید و با اجتماع صدق و کذب و علم و  
جهل نقشی پس زیبا پیدا یابد و با قتران خیر و شر و نفع و ضرر خوبی  
او از یک بهزار افزاید. لیکن اگر خود این صفات ذمیمه را اختیار  
فرمایند مورد ذم و ملام شوند. و این تحمید و تسبیح او تعالی اعنی  
جامعیت محامد و پاکیزگی از جمله ذمائم که مسلم بهر اوست  
تعالی شانه همه یک لخت غلط گردد. و پُر ظاهر است که تصدیق  
کاذب و دعوی صدق او نیز یکی از اکاذیب و افراد و کذب  
است. مثلاً فرض کنیم که زید سخنی غلط گفت. اگر عمر و  
بتصدیق او برخاست و گفت که زید راست فرمود و این سخن او  
صحیح و درست است هر که ماده عقل داشته باشد اگر از حقیقت  
حال آگاه است بلا تامل خواهد گفت که عمرو دروغ می گوید.  
چه این قول نیز که فلاں کس راست می گوید یا دروغ، قضیه ایست  
همچو قضایا احتمال صدق و کذب همچنان دارد که دیگر افراد  
قضیه. قائلش را همچنان بصدق و کذب وصف توان کرد که قائلان  
دیگر اقوال را ازین تقریر واضح شده باشد که تصدیق کاذب بقول  
باشد یا بفعل مستلزم کذب مصدق است. چه هر چه دلالت بر معنی  
قضیه کند همان را قضیه گویند. تخصیص الفاظ چیست.

## تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متعدی افعال (جو مفعول کو بھی چاہتے ہیں) کا رخ دو طرف ہوتا ہے۔ ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف۔ اوّل یعنی فاعل کے اعتبار سے وہ فاعل کی صفت ہوتا ہے اور دوسرے یعنی مفعول کے اعتبار سے مفعول کی صفت ہوتا ہے مگر جس وقت اتصاف مفعولی پیش نظر ہو تو اچھائی یا برائی جو کچھ بھی پیش نظر اور مقصد ہو تو ہر فعل میں اس کا لحاظ پیش نظر رکھنا چاہئے۔ مثلاً اگر کسی زمین میں خوب صورت مکان اگر بنانا چاہیں تو چاہئے کہ اس مکان کی خوبیوں کو حتی الامکان ملحوظ رکھیں جو کام بھی کریں اسی غرض سے کریں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تمام چیزوں کا مجموعی حسن اور چیز ہے اور اجزاء کا تنہا تنہا حسن دوسری چیز ہے۔

پاخانہ اور پانی کی نالی فی حد ذاتہ بری ہیں لیکن بہ نسبت مکان کے خوبیوں اور ضروریات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی مکان ہو اور اس میں اس قسم کی چیزیں (پاخانہ اور بدرود) نہ ہوں تو اس مکان کے نقصان اور قبح میں کسی شخص کو بھی کوئی تامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خط و خال کو اگر تنہا تنہا دیکھیں تو اس میں کوئی حسن نہیں ہے اور اگر مجموعے کی نسبت سے دیکھیں تو یہ سب عیوب حسن کا موجب اور منجملہ محاسن کے نظر آئیں گے پس اگر کسی حسین کی تصویر کاغذ پر کھینچیں اور بھوں، پلک اور خط و خال کو چھوڑ دیں تو یقیناً وہ تصویر حسن کے درجے سے گر جائے گی۔ اسی طرح اگر گھوڑے، گائے، اونٹ اور بھیڑیے کی تصویر کھینچیں تو..... دُم، سرین پر اور سینک سر پر منقش کرنے چاہئیں اور اگر اتفاق سے اس قسم کے اعضاء کو چھوڑ دیں تو اس تصویر کو ناقص سمجھنا چاہئے اور اس کو معیوب خیال کرنا چاہئے لیکن یہی دُم اور سینک اگر تصویر بنانے والے کے سرین پر کھینچیں تو اس کی خوب صورتی برباد ہو کر رہ جائے گی۔

اب سنتا چاہئے کہ دنیا میں اور دنیا والوں کے دلوں میں جہالت اور کفر کی تخلیق، مفعولی صفت ہے یہاں پر مجموعہ عالم کے حسن پر نظر ہے کہ (علوم) عقلی اور (علوم)



نعلی کے اشارے اس پر گواہ ہیں اگر نقل کے متعلق پوچھیں تو جملہ

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (سورۃ المؤمنون، آیت ۱۴)

پر نظر ڈالنی چاہئے اور نطفے کی خاص پیدائش سے اس جملے کے عام مفہوم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہئے۔ غرض اس خدائے تعالیٰ کے خالق ہونے کی ”صفت احسنت“ بھی اس خدائے تعالیٰ کی دوسری صفتوں کی مانند ثابت اور قدیم ہے اس کے پیش نظر ہر تخلیق میں مذکورہ احسنت کو یقینی دخل ہے۔

خواہ وہ عالم کا مجموعہ ہو یا تنہا تنہا میں اور آپ ہوں۔ کیونکہ ہماری اور تمہاری مجموعی حیثیت صرف اس کے حسن کی رعایت کے چنداں لائق نہیں ہے۔ جتنی کہ مجموعہ عالم کے مجموعی حسن میں۔ کیونکہ چھوٹے آدمی کی قدر و قیمت اس کے مرتبہ کے مطابق ہوگی اور بڑے آدمی کی قدر و قیمت اس کے وجود کے مطابق اور عقل اور اہل عقل کے نزدیک مجموعی ہیئت مقصود ہوگی اور دوسرے اجزاء اگر مطلوب ہوں گے تو وہ تابع اور بالعرض مقصود ہوں گے۔ نیچے سے اوپر تک سب کو دیکھ لیں۔ یہی قصہ نظر آتا ہے۔

کئی اجزائے لائی ہوئی دواؤں سے، مرکب مزاج مطلوب ہوتا ہے نہ کہ ہر دوا کا علیحدہ علیحدہ مزاج۔ انسانی جسم اور شیروانی کے اس پر پہننے سے مجموعی کیفیت مطلوب ہے نہ کہ تنہا تنہا انسانوں کے اعضاء اور اجزاء۔ اسی طرح مکان میں مجموعی ہیئت مقصود ہوتی ہے نہ کہ علیحدہ علیحدہ دالان اور باورچی خانہ اور اسی طرح اس پر خداوندی اشارے اس پر گواہ کلام اللہ میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے تمام پیدا کیا۔ پھر وہ

آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں سات آسمان ٹھیک کر کے بنوائے۔“

”لَكُمْ“ کے لام سے ظاہر ہے کہ یہ کائنات کی تمام چیزیں بنی آدم کی نوع سے تعلق

رکھتی ہیں پھر اس پر استوی کے عطف سے اور استوی پر سوی کے عطف سے اس معنی کی طرف اشارہ کر دیا کہ عالم بالا (اوپر کی دنیا) بھی بنی آدم کی حاجت برآری کے لئے

ہے اس صورت میں تمام ایک لڑی میں پرو دیئے گئے اور دونوں کی مجموعی صورت اللہ کا مقصود بنی۔ ہاں اگر ہر ایک کی کوئی اور غرض اور منفعت ہوتی تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تا آنکہ اجتماعی ہیئت اور اس کے ملحوظ رکھنے کی نوبت پہنچتی۔

غرض قرآن کریم کے منقولہ اشاروں اور عقل کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ مقصود خداوندی اس کی مجموعی ہیئت اور اجتماعی کیفیت ہے۔ اس صورت میں کفر اور کذب اگرچہ اپنی ذات کی حیثیت میں بری چیزیں ہیں لیکن اضافی حسن ان کے دامنوں سے وابستہ ہے جیسا کہ گال پر سیاہ تل کسی رشک ماہ حسین کے چہرے پر حسن کی افزودنی کا سبب ہوتا ہے اور پیچیدہ زلف سیاہ سانپ کی مانند اگرچہ اپنی حقیقت کی حد میں بدنما معلوم ہوتی ہے لیکن کسی چاند جیسے حسین چہرے کے ساتھ اس کا جو ربط اور اتحاد ہے اور اس کے حسن کی زیادتی میں جس قدر کہ دخل رکھتا ہے بیان سے باہر ہے۔

غرض یہ ہے کہ شخص اکبر (یعنی عالم) کا حسن بھی شخص اصغر (یعنی انسان وغیرہ) کی مانند اجتماع اضداد کے ساتھ صورت اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں روشن چہرے اور زلف سیاہ جیسی معلوم اشیاء کے اضداد کے جمع ہونے سے ایک بہت خوب صورت ہیئت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح شخص اکبر (دنیا) میں ایمان اور کفر اور مومنوں اور کافروں کے جمع ہو جانے سے خوب صورتی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ان کے باہم مل کر اچھے سے زیادہ اچھے کی طرف رغبت بڑھتی ہے اور صدق و کذب اور علم و جہل کے جمع ہو جانے سے بہت خوب صورت نقش ظہور میں آتا ہے، اسی طرح خیر و شر اور نفع و ضرر کے اکٹھے ہونے سے اس چیز کی خوبی ایک سے ہزار گنا ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر لوگ ان بری صفتوں کو خود اختیار کریں تو مذمت اور ملامت کا نشانہ بن جائیں گے اور اس خدائے تعالیٰ کی حمد کرنا اور تسبیح پڑھنا یعنی خوبیوں کی جامعیت اور تمام برائیوں سے پاکیزگی جو اس کے لئے مسلم ہے یہ تمام کی تمام یک لخت غلط ہو جائیں گی اور خوب واضح ہے کہ کاذب کی ”تصدیق“ اور اس کے دعوے کا ”صدق“ بھی کذب کی قسموں

اور اکاذیب میں سے ایک کذب ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ زید نے ایک غلط بات کہی تو اگر عمر واس کی تصدیق کے لئے اٹھ کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ زید نے سچ کہا اور زید کی یہ بات صحیح اور درست ہے تو جو عقل کا مادہ رکھتا ہوگا۔

اگر وہ حقیقت حال سے آگاہ ہے تو بلا تامل پکار اٹھے گا کہ عمر و جھوٹ کہتا ہے کیونکہ یہ قول بھی کہ فلاں شخص درست کہتا ہے یا جھوٹ کہتا ہے۔ ایک قضیہ ہے جو دوسرے قضایا کی طرح سچ اور جھوٹ کا ایسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ قضیہ کے دوسرے افراد۔ اس کے کہنے والے کو صدق اور کذب سے متصف کر سکتے ہیں جیسا کہ دوسرے اقوال کے کہنے والوں کو۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جھوٹے کی تصدیق خواہ قول سے ہو خواہ فعل سے۔ تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ کیونکہ جو چیز قضیہ کے معنی پر دلالت کرتی ہے اسی کو قضیہ کہتے ہیں۔ الفاظ کی خصوصیت کیا ہے۔

امام رازی در بارہٴ معجزہ

و ازیں جا است آن کہ امام رازی ماخذ این سخن را  
بجواب همه شبہات کافی فہمید.

الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت و کفر و فسق و کذب و دیگر ذمائم مستلزم هیچ ذم در حق خالق نمی توان شد. اتصاف مفعولی بصفاتی مستلزم اتصاف فاعل علی العموم نیست. اگر نقاشی نقشی زیبا یا نازیبا بر دیوار کشد زیبایی یا نازیبائی صفت همان نقش است. یا بوجہ خوش نمائی یا بد نمائی صفت قرطاس اما باین وجہ نقاش بد منظر را خوش پیکر نتوان گفت. و اگر خوش پیکر است بد منظر نخواهد گردید. باقی تفریق این امر کہ کدام صفت ازان طرف باین طرف مے رسد و کدام صفت ازان این است و کدام ازان آن بوجہ قلت فرصت نمی توانم. اما بتقریب عرض مثالی اشارہ بآن کردہ مے روم.

## معجزے کے بارے میں امام رازی کا معاملہ

اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ امام رازی نے اس بات کے ماخذ کو تمام شبہات کے جواب میں کافی سمجھا۔ الغرض ”اتصاف مفعولی“ کے لحاظ سے جہالت، کفر، فسق، کذب اور دوسری برائیوں کی تخلیق خالق کے حق میں کسی برائی کو مستلزم نہیں ہوتی۔ کسی صفت کے ساتھ ”اتصاف مفعولی“ عام طور پر ”اتصاف فاعلی“ کو مستلزم نہیں ہے اگر کوئی نقاش اچھا یا برا نقش دیوار پر کھینچے تو زیبائی یا نازیباائی اسی نقش کی صفت ہوگی یا خوش نمائی اور بدنمائی کی وجہ سے کاغذ کی صفت ہوگی لیکن اس وجہ سے بد صورت نقاش کو خوب صورت نہیں کہہ سکتے اور اگر نقاش خوب صورت ہے تو برے نقش کی وجہ سے بد صورت نہیں ہو جائے گا باقی اس امر میں فرق کرنا کہ اس طرف سے اس طرف کو کون سی صفت پہنچتی ہے اور کون سی صفت اس کی اپنی ہے اور کون سی اس کی جانب سے، قلت فرصت کی وجہ سے نہیں بتا سکتا لیکن اس کے قریب کرنے کے لئے ایک مثال کے ذریعہ اس کی طرف اشارہ کر کے روانہ ہوتا ہوں۔

## مثال

آفتاب تاباں اگر بہ تنویر ارض جلوہ آرای چرخ گرداں شود نور  
 مِنْ حَيْثُ هُوَ اَزَاں طَرْفِ آید۔ اما مرتبۃً اتصاف ذاتی و لوازم آن  
 ازجائی خود قدم نہ بردارد۔ و این طرف اگرچہ نور از آفتاب رسید  
 اما تربیع و تثلیث و غیرہ تقطیعات کہ بمقتضاء اشکال صحنہ خانہا  
 و منافذ نور برروئے این نور فائض لا حق شود ہمہ ازیں طرف است  
 آفتاب کہ فاعلی تنویر است ازیں گونا گونی ہر تر است۔ گو ہمہ از  
 نور افشانش بظہور آید۔ لیکن چنان کہ اتصاف مفعولی مستلزم  
 اتصاف فاعلی نیست آری نظر بہ قدرتش سرمایہ مدح او باشد۔  
 خصوصاً وقتی کہ اتصاف مفعولی بصفتی کہ حسن باشد آن

صفت فی حد ذاته یاقبیح موجب حسن مجموعہ شود همچنان  
اتصاف فاعلی بصفتی کہ قبیح بود موجب ذم و لوم فاعل  
شود۔ وجہش خود ظاہر است یعنی قبح صفت مفروض و مسلم  
باز بجانب موصوف اعنی فاعل ترکب نیست تا احتمال مداخلت  
وصف قبیح در حسن ہیئت اجتماعی باشد۔ بجز آنکہ فاعل ہم  
گرفتار سزاء فعلی خود باشد۔ باقی ماند این کہ در کذب قبح  
چیست ہر چند این سوال ازان کس متصور است کہ فطرت سقیم  
دارندہ سلیم و طبع واژگون (دارد) نہ مستقیم۔ اما ما نیز نظر  
بمصلحت چند خامہ رومی فرسائیم۔

### مثال

روشن آفتاب اگر زمین کو منور کرنے کے لئے گھومنے والے آسمان پر جلوہ گر ہو تو نور  
اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اس طرف سے آئے گا لیکن ”اتصاف ذاتی“ اور اس کے  
اور اس کے لوازم اپنی جگہ سے حرکت نہیں کریں گے اور زمین کی طرف اگرچہ نور  
آفتاب سے پہنچا ہے لیکن مربع اور مثلث وغیرہ قطعہ شدہ شکلیں جو کہ گہروں کے  
صحنوں کی شکلوں اور اس نور فائض کے اوپر نور کے منافذ کے مقتضاء کی بناء پر لاحق  
ہوتی ہیں۔ یہ سب شکلیں اسی زمین کی طرف سے ہیں۔

آفتاب جو کہ تنویر کا فاعل ہے اس گونا گونی سے بلند ہے اگرچہ یہ سب شکلیں اسی  
کی نور افشانی سے ظہور میں آتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ اتصاف مفعولی، اتصاف فاعلی کو  
مستلزم نہیں ہے ہاں اس کی قدرت پر نظر رکھتے ہوئے اس کی مدح کا سرمایہ بنے گا،  
خصوصاً اس وقت جبکہ اتصاف مفعولی کسی اچھی صفت کے ساتھ ہو تو وہ صفت فی حد  
ذاتہ حسن ہو یا قبیح مجموعے کے حسن کا موجب ہوتا ہے اسی طرح اتصاف فاعلی اس  
صفت کے ساتھ جو قبیح ہو فاعل کی مذمت اور ملامت کا موجب ہوگی۔ اس کی وجہ خود

ظاہر ہے یعنی فرض کی گئی اور مسلم صفت کا قبح۔ پھر موصوف یعنی ”فاعل ترکب“ کی جانب نہیں ہے تاکہ ہیئت اجتماعی کے حسن میں برے وصف کی مداخلت کا احتمال ہو سکے۔ سوائے اس کے کہ فاعل بھی اپنے فعل کی سزا میں گرفتار ہو جائے گا اور کیا ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ کذب میں کیا قباحت ہے۔ ہرچند کہ اس سوال کا تصور اس شخص سے کیا جاسکتا ہے جس کی فطرت صحت مند اور سلیم نہ ہو اور الٹی طبیعت کا مالک ہو نہ کہ مستقیم کا۔ لیکن ہم بھی چند مصلحتوں کے پیش نظر قلم کو دوڑاتے ہیں۔

### بودن صدق و کذب اوّل در علم

صدق و کذب اوّل در علم باشد. یعنی ہرچہ دانستہ اندر است دانستہ اند دریں مرتبہ صدق کمال است چہ خبر از صفتی وجودیاعنی صفت العلم مے دهد و ہم چنین کذب نقصان زیرا کہ مشعر بعدم آن است و آن مستلزم نفی اصل وجود و کمال آن. چہ این ہمہ صفات وجودی از لوازم ذات وجود بمعنی مابہ الموجودیت اند و پیدا است کہ لوازم ذات، عام از ذات نباشند ورنہ تعدد علل بھر یک معلول لازم آید. چہ لوازم ذات معلول ذات باشند و ظاہر است کہ توارد علل ہم ممتنع است و کار پردازی یکی و بے کاری دیگر نیز ممنوع.

(۱) اوّل ازان جہت کہ اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورة واحدة و اجتماع نوعین فی تشخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید.

(۲) و ثانی ازان جہت کہ بتخلف معلول از علت اقرار بلذمہ افتد. بالجملہ لوازم ذات عام از ملزوم خود نبوندد این طرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و ہمیں است کہ بھر ثبوت علم ضرورت وجود اوّل افتاد. اگر اقتضاء ذاتی بمیان نبودی بلکہ

اتصاف بالعرض بود همچو دیگر موضوعات بالعرض وجود نیز واسطہ تعقل عوارض خود و موقوف علیہ آن نبودى. نظر بریں از کذب فی العلم عدم العلم بمعنی مابہ العلم اعنی صفت کاشفہ لازم آید. چہ تحقق معلومات بطور یکہ فرض کنند خواہ بحقیقت یا باندراج و اندماج آن در ذات باری تعالی و موطن علم مسلم. و باز حجابی بمیان نرے. اگر باین ہمہ الکشاف روندہند حاصل کلام آن باشد کہ مبداء الکشاف نیست و چون آن نیست خود وجودہم نباشد چہ عدم معلول و لازم ذات بر عدم علت و ملزوم دلالتی دارد کہ منکرش بعالم نیست. این است حال صدق و کذب علمی.

### صدق و کذب کا اوّل علم میں ہونا

کسی بات کا صدق یا کذب اوّل علم میں ہوتا ہے یعنی جو کچھ جانا ہے صحیح جانا ہے۔ اس مرتبے میں صدق کمال ہے کیونکہ وجودی صفت یعنی صفت علم کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح کذب، نقصان ہے کیونکہ کذب اس کمال کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ اصل وجود اور اس کے کمال کی نفی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ تمام وجودی صفات ذات وجود بمابہ الموجدیت کے لوازم ذات سے ہیں اور ظاہر ہے کہ لوازم ذات، ذات سے عام نہیں ہوتے ہیں ورنہ ہر ایک معلول کے لئے کئی علتوں کا ہونا لازم آئے گا کیونکہ لوازم ذات، ذات کے معلول ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کئی علتوں کا وارد ہونا بھی ممتنع ہے اور ایک علت کا کام کرنا اور دوسری کا بیکار ہونا بھی ممنوع ہے۔ اوّل اس سبب سے کہ ایک جگہ دو ایک جیسی چیزوں کا اجتماع یعنی دو صورتوں والی چیز کا ایک صورت میں، اور دو نوعوں کا اجتماع ایک تشخص میں یا دو جنسوں کا اجتماع ایک فصل میں لازم آتا ہے۔

اور دوسرے اس سبب سے کہ علت سے معلول کے تخلف کا اقرار ذمہ لگ جاتا ہے بالجملہ لوازم ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتے اور اس طرف موجودیت ذاتی

خود اپنی ذات کے علم کو مستلزم ہے اور یہی وجہ ہے کہ علم کے ثبوت کے لئے سب سے پہلے وجود کی ضرورت ہوئی۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان میں نہ ہوتا بلکہ اتصاف بالعرض ہوتا تو دوسرے موضوعات بالعرض کی طرف وجود بھی اپنے عوارض کے سمجھنے کا ذریعہ اور اس کا موقوف علیہ نہ ہوتا اس کے پیش نظر علم میں کذب سے عدم علم بمعنی ما بہ العلم یعنی صفت کا وصف لازم آتی ہے کیونکہ معلومات کا تحقق اس طریقے سے کہ فرض کریں خواہ حقیقت میں یا اندراج و اندماج کے ساتھ وہ باری تعالیٰ کی ذات اور موطن علم میں مسلم ہے اور پھر کوئی حجاب درمیان میں نہیں۔

اگر ان سب باتوں کے باوجود انکشاف نہ ہو تو کلام کا حال یہ نکلے گا کہ مبداء انکشاف نہیں ہے اور جب وہ نہیں ہے تو خود وجود بھی نہ ہوگا کیوں کہ لازم ذات اور معلول کا عدم، علت اور ملزوم کے عدم پر دلالت رکھتا ہے کہ اس کا منکر دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ یہ ہے حال علمی صدق و کذب کا۔

### صدق و کذب مقالی و اخباری

(۲) دوم صدق و کذب مقالی و اخباری باشد بظاہر این جا حرجی نیست۔ چہ عدم سفتی لازم نمی آید۔ بلکہ در صورت وقوع این چنین کذب از و تعالیٰ شانہ قدرت بر اخبار کذب نیز ہمچو قدرت بر اخبار صدق ثابت خواهد شد۔ لیکن چون نظر را قوی گردانند و عقل حق شناس را در پردہ اش نشانند و باز بنگرند ان شاء اللہ این جا نیز همان تماشا بنظر آید کہ در ”کذب فی العلم“ بود۔

### مقالی اور اخباری صدق و کذب

دوسرا صدق و کذب مقالی اور اخباری ہوتا ہے بظاہر یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کسی صفت کا صدق و کذب مقالی و اخباری میں عدم لازم نہیں آتا ہے بلکہ اس تعالیٰ شانہ سے اس جیسے کذب کے واقع ہونے کی صورت میں کذب کے خبر دینے پر



قدرت بھی اخبار صدق پر قدرت کی مانند ثابت ہوگی۔ لیکن اگر نظر کو تیز کر دیں اور حق شناس عقل کو بھی اس کے پردے میں بٹھادیں اور پھر دیکھیں تو ان شاء اللہ یہاں بھی وہی تماشا نظر میں آئے گا جو کہ کذب فی العلم میں تھا۔

### تفصیل اجمال

تفصیل میں اجمال ایسے کذب قولی و لفظی اگرچہ بظاہر امری است وجودی اما مستلزم مضرت دیگران است و بہمیں وجہ قبح عارض حال اوشد۔ ورنہ قطع نظر ازیں حقیقت آن الفاظ نیز و کیفیت دلالت آنها بر معانی همان سان است کہ در الفاظ اخبار صادقہ باشد۔ و ازیں جا است آنکہ در مواضعی کہ بجای مضرت منفعت بدنبال دروغ آید این قبح مبدل بحسن مے گردد۔ چنانچہ بر ماہران کلام اللہ و حدیث پوشیدہ نخواہد بود۔ بالجملہ قبح کذب قولی نہ همچو قبح کذب علمی است بلکہ در کذب علمی قبح ذاتی است۔ چہ این کذب مستلزم عدم صفة العلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجہ افتراں مضرت دیگران مورد ذم کافہ انام باشد۔ اکنون باید دید اگر نتیجہ کذب مضرة محض است ہیچگونہ حسن نصیب او نباشد و اگر مضرت من وجہ و منفعت من وجہ از وزاید موازنہ میباید کرد۔ تا ہرچہ گران تر باشد، از افراد همان قسم شمرده شود۔

### تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کذب قولی اور لفظی اگرچہ ظاہر میں ایک وجودی امر ہے لیکن دوسروں کی مضرت کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے قبح اس کی حالت کو عارض ہو گیا۔ ورنہ اس حقیقت سے قطع نظر وہ الفاظ بھی اور معانی پران کی دلالت کی کیفیت اسی طرح ہے جو کہ اخبار صادقہ کے الفاظ میں ہوتی ہے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ جن مواقع میں مضرت کی جگہ جھوٹ کے پیچھے منفعت ہے جیسے یوسف علیہ السلام کے آدمی نے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کو ”إِنكُمْ لَسَارِقُونَ“ کہہ کر پکارا۔ یا ابراہیم علیہ السلام نے قوم کو جب وہ باہر عید منانے جا رہے تھے مخاطب کر کے ”إِنِّي مَقِيمٌ“ کہا تھا۔ مترجم لکھتی ہے تو یہ قبحِ حُسن میں بدل جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن شریف اور حدیث کے ماہرین سے پوشیدہ نہ ہوگا۔ بالجملہ ”کذبِ قولی“ کا قبح، ”کذبِ علمی“ کی مانند نہیں۔ بلکہ ”کذبِ علمی“ میں ذاتی قبح ہے کیونکہ یہ کذبِ صفتِ علم کی نفی کو مستلزم ہے اور کذبِ قولی کا قبح عرضی ہے کیونکہ دوسروں کی مضرت کے مل جانے کی وجہ سے تمام دنیا کی مذمت کا وہ مورد بن جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ اگر کذب کا نتیجہ محض مضرت ہے تو پھر اس کے نصیب میں کسی قسم کی اچھائی نہیں ہے اور اگر ایک وجہ سے تو مضرت اور ایک وجہ سے مضرت سے زیادہ منفعت پیدا ہوتی ہے تو موازنہ کرنا چاہئے۔ تاکہ جس کا پلہ بھاری ہو تو اسی کے افراد میں سے شمار کی جائے۔

### قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

قاعدہ موازنہ ہم عقلی است و ہم نقلی۔ از نقل اگر استفسار فرمایند۔ آیت ”فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ“ (القارۃ، آیت ۶)

و آیت ”فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا

إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا“ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۱۹)

را مطالعہ باید فرمود و اگر از عقل پرسند قاعدہ استخراج مزاج نسخہ مرکبہ از ادویہ مختلف المزاج را پیش نظر باید گذاشت۔ بالجملہ ایذاء محض و ایذاء غالب از راحت کہ قدر زائد ازاں ہم ایذاء محض باشد قبیح محض و مکروہ بالذات است۔ و چون نباشد کہ وقوع آن بی انتفاء رحمت کہ منجملہ صفات کمال است و کمال اونزد ہر خاص و عام مسلم صورت نہ بندد۔

و آنکه از خلق کفر و جهل و غیره در عالم وهم دگر بدل می آید جوابش از تدبیر همین تقریر واضح است. و اگر هنوز بنحیر خفاء باشد من خود عرض کنم.

می باید شنید که خلق کفر و کذب و جهل در عالم بذات خود ایذا نیست آری انجام کار مستوجب ایذاء باشد. باز چون تکمیل شخص اکبر که نفعی برتر از آن نباشد وابسته بدامان اوست این نفع معارض آن نقصان و آن ایذاء چنان شد که نفع مسهل و ادویه بی مزه و نفع شگاف دُمَل و غیره باید این اشیاء. بالجمله چنانچه در شگافتن دمل مقصود بالذات حصول شفا است که همه راحت هادر آغوش اوست لیکن اولش ایذاء است و آخرش همه راحت و آسایش هم چنین مقصود بالذات از خلق کفر و جهل و غیره تکمیل حال شخص اکبر و تتمیم کمال اوست. اما اولش قبیح است و انجامش حسن و جمال. باین همه قبل نقشه کشی حسین و قبیح را وجودی بود نبوده. تا استحقاق قابلیت این و آن بهم رسیدی و گنجایش و هم ظلم و بخل از قابل بدل می بود آری شخص اکبر اعنی هیئت مجموعی همه عالم را که هم چو دیگر هیئات مجموعی مجموعه هائے دیگر مقصود بالذات باشد و اجزای آن مقصود بالعرض در علم باری وجود سابق از اجزاء است. چه آن علت غائی است. و اجزاء علت مادی و علت غائی را اگرچه در وجود خارجی از علت مادی تاخر باشد مگر در علم تقدیمی است بدیهی گویا این جا انعکاس اوست که اعلیٰ اسفل گردید و چون این چنین است قبل تحقق اجزا در علم آن هیئت مجموعی را بوجه تحقق استحقاق

اجزاء بهم رسیدن عین اقتضای عقلی است . و همیدم معروض شد که حسن صورت رانه تنها اجزاء حسنه بکار است بلکه اجزاء زشت و نازیبا که بمقتضاء تقطیع بکار باشند، در حصول حسن صورت هم چنان دخل دارند که اجزاء زیبا . و این هم ظاهر است که کفر و ایمان همچو دیگر ملکان و اخلاق انسانی از زیور آثار و مقتضیات ماهیت شخصیه مؤمن و کافر اند چنانچه مابین ملکه ذکاوت و غباوت و حسن خلق و بد خلقی و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و حلم و غضب و حیا و شوخ چشمی و غیره ملکات و قومی و اخلاق و ما بین ارباب این ملکات تخیل جعل متصور نیست هم چنین مابین ذات مؤمن و کافر وصف ایمان و کفر تخیل تخیل جعل خبر از خلل دماغ می دهد . چنانچه جمله

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ ..... وَ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ و آیت

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ..... "وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ لَظَالِمِينَ"

نیز بر لزوم ذاتی مرتبه بالقوة ایمان و کفر اگر فهم باشد دلالت دارد .

غرض چنانکه هر بالعرض را از ما بالذات ناگزیر است هم چنین هر فعلیت را مرتبه بالقوة بکار . پس اگر این قوه در صاحب قوه ذاتی است فیها ورنه هر بالعرض را ضرورت ما بالذات است . مگر چنانکه بهر حرارت آتش در خارج ماخذ و معدن دیگر بنظر نمی آید و نظر برین اتصاف ذاتی آن بآن ظاهر مسلم شد این جانیز بهر ملکه کفر و ایمان همچو دیگر ملکات ماخذ و معدن و دیگر بنظر نمی آید . نظر برین اقرار و صف ذاتی بودن این ها ضرور افتاد .

آری چنانکه بهر افروختن آتش و مزدن را مقرر ساخته اند هم

چنین بهر فروختن نور ایمان و نار کفر طرح هدایت انبیاء علیهم السلام و وساوس شیطانی و انسانی انداخته اند. اندرین صورت خلق ایمان و کفر و علم و جهل و صدق و کذب ابتداءً اعنی در مرتبه ملک نه بخلق جداگانه صورت بسته بلکه همان خلق ذوات اهل این ملکات مستوجب ظهور این همه صفات دران ذوات شد. و باز این ملکات بمقتضائی اسباب محرکه که این جا بمرتبه دمزدن بهر آتش باشد. مصدر آثار معلومه از فعلیت ایمان و کفر شدند. مگر دروغ خدا وندی باینده گان پس از تحقق ذوات بندگان است و پیدا است که هر شی پس از تحقق خود استحقاقی بهر رساند. گو آن استحقاق این جاز قسم استحقاق فقراء براغنیاء و اسخیاست نه از قسم استحقاق بائع بر مشتری و اجیر بر مستاجر و استحقاق احتیاج افاضه خیر و نثار آن خواهد نه برعکس آن. آری وقت نثار گاهی بفقری زائد رسد. و فقری محروم ماند و همچنین گاهی خطاء گران بهار دامن چاک دامنی برنتابد.

بالجمله بنده سراپا احتیاج را حاجت کلان اگر هست همی حاجت هدایت است. اندرین صورت بجائی هدایت اگر از آن طرف بدروغ اضلال فرمایند این دروغ محض بغرض مضرت باشد که جز از بر رحمان نیاید. نه بغرض رحمت و شفقت که کار رحمان است. الغرض خلق مرتبه ملک کذب و کفر و جهل قبل تحقق استحقاق اهل ملکه است نه بعد آن. تا افاضه آن خلاف استحقاق آن باشد و موجب بر رحمی فهمیده شود. آری طلب حالی شخص اکبر که بوجه احتیاج آن بآن چنانچه معروض شده ویدا است دلیل

آنست که خلق کفر و کذب نیز منجمله آثار رحمت او تعالیٰ است و پس ازین اگر فعلیت جهل مرکب در طبیعتی باشد از نارسائی ذهن اوست. یعنی جائیکه ذهن و فہم دیگران مے رسد ذهن او نمی رسد و فعلیت جهل مرکبے کہ بوجه تغلیط خدا وندی و تلبیس او تعالیٰ باشد نعوذ باللہ من امثال ہذہ الاقوال ظہور آن منتسب بنقصان ملکہ او انتسابش بسوئے او تعالیٰ باشد اندرین صورت بجز آن کہ این کذب او تعالیٰ شائے خبر از عدم صفت رحمت دهد راواز عدم علم و عدم وجود دیگر چہ باشد. باقی ماند اسم ضار از اسماء حسنی کار او ضرر مطلق است کہ نہ تنها ضرر خالص اعنی آن کہ بوجہی امید نفع ازو نباشد از افراد اوست بلکہ ضرر یکہ بغرض نفع رسانیدہ شود مثل شگافتن دُمَل نیز از اقسام اوست.

غرض درین اسم پاک دلالت بر بے رحمی نیست تا در تسلیم این عرض احقر تامل بدلی پیدا شود بلکہ این ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بے پایان اوست و برین قدر ہم شواہد نقلی گواہ اند. و ہم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم اللہ و الحمد للہ آوردن رحمٰن پس از اسم ذات مشیر بآن است کہ رحمت اقدم صفات اوست. بازارشاد

”سَبَقْتُ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي“

این اشارہ را تفسیر فرمود. و تقدم او خاص بر صفت غضب کہ اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود. و ظاہر است کہ درین موطن این تقدم و تاخر نہ بر تقدم و تاخر زمانی راست می آید نہ بر تقدم و تاخر مکانی. چنانچہ ظاہر است. و ہم چنان تقدم و تاخر بالشرف را نیز درین جا مساغ نیست. کہ این قسم فرق مراتب

در اختیار و ترک ورد و قبول بکار آید. اعنی هر کرا از خواستگاران  
 نوکری مثلاً اقدم بالشرف دیدند آنرا بنوکری گرفتند و هر کرا کمتر  
 ازان فهمیدند آنرا جواب دادند و ظاهر است که این رد و قبول درین  
 جا متصور نیست که صفات او تعالی همه مقبول و برگزیده اند. یکی  
 هم متروک و مردود نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چنان  
 که در دیگر صفات مثل علم و مشیت و اراده مثلاً بالبداهت بنظر می  
 آید. البته این سبقت بکرسی می نشیند. لیکن اندرین صورت اقدم را  
 علت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضرور.  
 آری شاید تصور اجتماع رحمت و غضب که در صورت اقرار  
 تحریک مذکور متیقن است دشوار افتد. بهر رفع این دشواری  
 یادگاری زمانه تادیب و تربیت خویش و دیگران می باید کرد. آن  
 طمانچه هائے پدر و اوستاد در پیرایه غضب چه رحمتها است که در  
 برنمیداشت و اگر از عقل محض پرسیم تقریر جوابش این است که  
 در خزانه خداوندی همه خیر و برکت است شر و نقصان را تا  
 بآن بدرگاه مقدس رسائی نیست. چه خزانه او تعالی همی وجود و  
 کمالات وجود و آثار اوست که بالیقین از صفات او تعالی باشند و  
 پیدا است که دران خزانه عیب و نقصانی باشد اول اتصاف او تعالی  
 باد لازم آید پس اگر ازان خزانه به بنده همچنان ارزانی دارند که  
 آفتاب از نور خود بزمین حواله کرد رحمت باشد. چه دادن خیر هم  
 اگر رحمت نباشد باز چه باشد. معنی رحمت همی است که حاجت  
 مندان را بداد و دهش بنوازند یا نواختن خواهند و ظاهر است که  
 مخلوق همه تن محتاج اند و بهر نهج فقیر ازهر پهلوی حقائق

اوشان احتیاج نمایان است. اندرین صورت اولین حرکت که ازان طرف بظهور آید یعنی اولین فعلیکه صادر شد همین ایجاد و اعطاء وجود و توابع آن ست و سلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است. آری اگر از خانه دگر بدریوزه گری ممکنات را این کمالات بدست می آمد گنجایش اخذ و سلب قبل. اعطاء هم ممکن بود. لیکن چون قصه این چنین است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی باعتبار غیر نمی تواند شد. چه قبل ایجاد ممکنات نه ممکنات را وجود است نه غیر آنها را از شرکاء ذات بابرکات تا نشوونما این صفت و تحرک آن را بنام آن زند آری اگر بررحمت تقدم است. علم را تقدم است. اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم است. اندرین صورت علت فاعلی رحمت ذات بحث باشد. و علت قابلی آن معلومات آن و علم محرک اعنی واسطه فی الثبوت و ظاهر است که این همه سامان ازازل تا ابد بیک حال و یک منوال باشند. احتمال زوال نیست تا توقع بی کاری و تعطل رحمت بدل ذخیره کنند نظر برین سلب و اخذاگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشد. نه از تردیدات به رد.

بالجمله علت تامه از معلول خود قطع نتوان کرد و معلول از علت خود متخلف و منقطع نشود. نظر برین دوام فعلیت رحمت در هر دوره ضرور است. آری گاهی در قابلات تضاد باشد و گاهی در مقبولات. در اول تقدم بالشرف سرمایه ترجیح باشد. و در ثانی مزید قابلیت مرجح آید.

(۱) مثال اول واقعه شگافتن دمل است یعنی بیمار و تیمار



دارو طبیب یاران غم گسار همه را نظر رحمت بر همه جسم بیمار است اما دمل و جسم باقی درباره قبول رحمت متضاد اند اگر دمل را نگاه دارند همه جسم مثلاً فاسد می شود. اگر جسم را نگاه داشتن خواهند شگافتن ضرور است.

(۲) و مثال ثانی قصه آفتاب و شیشه های آتشین و غیر آتشین است یعنی از طرف آفتاب همه یک مرتبه الحاقه اند. اما قابلیت شیشه آتشین خلافت احراق باو نهالید و شیشه های دیگر همچنان محروم مانده اند. غرض گاهی رحمت بر اشرف موجب غضب بر دیگران می گردد. آن اشرف همان شخص اکبر باشد کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء و اولیاء هم چنین گاهی ایصال نفع روحانی مضاد نفع جسمانی باشد. اندرین صورت آن نفع را بگیرند مثلاً عالیت را یا اولاد را و یا مال را و آن نفع روحانی مثلاً مقامات و مدارج رفیعہ را باو کرامت فرمایند و همین طور ممکنات همه با خداوند جل مجده نسبت واحده دارند اما فرق قابلیت یکی نبی و ولی گردید. دیگران را همچنان محروم داشتند. بالجمله ضرر آنکه ازان رحمن مطلق به بندگان می رسد و غضبیکه ازان درگاه رحمت باین طرف بجوش می آید همه از آثار رحمت او تعالی باشد اندرین صورت ضرر محض که هیچ نفع بعاقبت را و نه بسته باشند ازان رحمن متصور نیست پس حال کذب در دین که بالیقین ضرر محض است به نسبت او تعالی خیالی است محال و اگر کسی را درین دعوی که کذب در دین و تلبیس در شرع ضرر محض است و شائبه نفع باو مرتبط نیست تردد باشد جوابش این است بشنو.

## قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

موازنہ کا قاعدہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اگر علوم نقلیہ قرآن و سنت سے معلوم کریں تو ”فَإِنَّمَا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ“ (القارعة، آیت ۶) اور آیت ”لِيُهِمَا إِيَّاهُ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ هُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا“ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۱۹) کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اور اگر قاعدہ عقل کا سوال کریں تو مختلف مزاج کی دواؤں سے مرکب مزاج کے استخراج کا قاعدہ پیش نظر گزارنا چاہئے بالجملہ خالص ایذا اور راحت پر غالب ایذا کہ اس میں بھی زیادہ مقدار ایذا ہوتی ہے محض قبیح اور مکروہ بالذات ہے اور کیوں نہ ہو کہ اس واقع ہونا اس رحمت کے انکار کے بغیر جو صفات کمالیہ میں سے ہے اور اس کا کمال ہر خاص و عام کے نزدیک مسلم ہے، صورت اختیار نہیں کرتا ہے۔ اور یہ کہ دنیا میں کفر اور جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے جو دوسرا وہم دل میں آتا ہے اس کا جواب اسی تقریر میں غور کرنے سے واضح ہے اور اگر ابھی پوشیدگی کی جگہ میں ہو تو میں خود عرض کرتا ہوں۔

سننا چاہئے کہ کفر، کذب، جہل کا دنیا میں پیدا کرنا بذات خود ایذا نہیں ہے ہاں انجام کار ایذا کا مستوجب ہوتا ہے پھر شخص اکبر (دنیا) کی تکمیل کہ اس سے زیادہ بڑھ کر اور کوئی نفع نہیں ہے اس کے دامن سے وابستہ ہے۔ یہ نفع اس نقصان کے مقابل ہے اور وہ ایذا ایسی ہی ہے جیسا کہ مسہل اور بے مزہ دواؤں اور دُمل وغیرہ کے شگاف کا نفع۔ ان چیزوں کی ایذاؤں سے بالجملہ جیسا کہ دُمل میں شگاف دینے سے مقصود بالذات شفاء کا حاصل کرنا ہے کہ تمام راحتیں اس کی آغوش میں ہیں لیکن ابتداء میں تکلیف پہنچتی ہے اور آخر میں تمام راحت اور آرام، اسی طرح کفر، جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے شخص اکبر (دنیا) کے حال کو مکمل کرنا اور اس کے کمال کو پورا کرنا ہے۔ لیکن اس کا اوّل قبیح ہے اور اس کا آخر حسن و جمال ہے۔ بایں ہمہ حسین و قبیح کے نقشہ کھینچنے سے پہلے حسین اور قبیح کا وجود نہ تھا نہ نمود تھی۔ تاکہ اس کی اور اُس کی قابلیت کا استحقاق بہم پہنچتا۔ اور قابل کی طرف سے بخل اور ظلم کا وہم دل میں آتا۔ ہاں شخص اکبر

یعنی تمام دنیا کی مجموعی ہیئت کو جو دوسرے مجموعوں کی مجموعی ہیئتوں کی مانند مقصود بالذات ہے اور اس کے اجزاء مقصود بالعرض ہیں، علم باری تعالیٰ میں وجود اجزاء سے پہلے ہے کیونکہ وہ علت ہے غائی کسی چیز کی وہ علت ہوتی ہے جس کے لئے اس چیز کو بنایا جائے۔ مثلاً کرسی بیٹھنے کے لئے اس کی علت غائی ہے اور جس چیز سے کوئی چیز بنائی جاتی ہے وہ علت مادی کہلاتی ہے۔ جیسے کرسی کی علت مادی لکڑی یا تلواریں لوہا۔ مترجم

غائی ہے اور علت مادی اور علت غائی کے اجزاء کو اگرچہ خارجی وجود میں علت مادی سے تاخر ہے مگر علم میں واضح تقدم ہے۔ گویا کہ یہاں اس کا انعکاس ہے کہ اعلیٰ، اسفل ہو گیا۔ اور جب بات اس طرح ہے تو علم میں اجزاء کے تحقق سے پہلے اس مجموعی ہیئت کو تحقق کیفیت عالم کی وجہ سے اجزاء بہم پہنچانے کا استحقاق بالکل عین اقتضاء ہے اور ابھی عرض کیا گیا کہ صورت کے حسن کے لئے نہ صرف اجزاء حسنہ کی ضرورت ہے بلکہ برے اور بد صورت اجزاء جو کہ تراش و خراش کے تقاضے سے ضروری ہیں درکار ہیں، حسن صورت کے حصول میں ایسا ہی دخل رکھتے ہیں جیسا کہ خوب صورت اجزاء اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کفر و ایمان دوسرے انسانی اخلاق اور ملکات کی طرح مؤمن اور کافر کی ماہیت شخصیت کے تقاضے اور آثار ہیں۔ چنانچہ ذکاوت اور غباوت، حسن خلق اور بد خلقی، سخاوت و بخل شجاعت اور بزدلی، حلم اور غضب، حیاء اور بے حیائی وغیرہ خصائل اور اخلاق وغیرہ کے درمیان اور ان خصائل کے رکھنے والوں کے درمیان جعل یعنی اس کی کوئی اور علت قرار دی جائے۔ مترجم کا بیچ میں آنا متصور نہیں ہے۔

اسی طرح مؤمن اور کافر کی ذات اور ایمان و کفر کے وصف کے درمیان جعل کے بیچ میں آنے کا خیال دماغ کے خلل کی خبر دیتا ہے چنانچہ جملہ:

”هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ“ ”وَهُدًى لِّلْمُتَّقِينَ“ اور آیت

”وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ“..... ”وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ“

بھی ایمان اور کفر کے مرتبہ بالقوہ کے ذاتی لزوم پر اگر فہم ہو، دلالت کرتے ہیں۔

غرض جیسا کہ ہر بالعرض کے لئے مابالذات کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اسی طرح ہر فعلیت کے لیے مرتبہ بالقوہ درکار ہے۔ پس اگر یہ قوت، قوت والے میں ذاتی ہے تو اچھا ہے ورنہ ہر بالعرض کے لئے ”مابالذات“ کی ضرورت ہے مگر جس طرح کہ آگ کی حرارت کے لئے خارج میں اور کوئی معدن اور ماخذ نظر میں نہیں آتا ہے اور اس ظاہر کے ساتھ اس کے ذاتی اتصاف پر نظر رکھتے ہوئے مسلم ہو گیا، یہاں بھی کفر اور ایمان کے ملکہ کے لئے دوسرے ملکات کی مانند اور کوئی ماخذ اور معدن دکھائی نہیں دیتا۔ لہذا اس بات کے پیش نظر ان کے ذاتی وصف ہونے کا اقرار ضرور کرنا پڑا۔

ہاں جیسا کہ آگ جلانے کے لئے پھونکنے مارنے کو مقرر کیا ہے اسی ایمان کے نور اور کفر کی آگ بھڑکانے کے لئے (علی الترتیب) انبیاء علیہم السلام کی ہدایت کی بنیاد اور شیطانی اور انسانی وسوسوں کی بنیاد ڈال دی ہے۔ اس صورت میں ایمان و کفر، علم و جہل، صدق و کذب کا پیدا کرنا ابتداء میں یعنی ملکہ کے مرتبہ میں نہ کہ مرتبہ خلق میں جداگانہ صورت اختیار کرے گا بلکہ ان اہل ملکات کی ذوات کا وہی خلق ان ذوات میں ان تمام صفات کے ظہور کا مستوجب ہوا، اور پھر یہ ملکات اسباب محرکہ کے مقتضاء کے مطابق جو یہاں آگ میں پھونکیں مارنے کے مثل ہے۔

ایمان اور کفر کی فعلیت کی وجہ سے آثار معلومہ کا مصدر بن گئے۔ مگر خدائے تعالیٰ کا بندوں کے ساتھ دروغ بندوں کی ذاتوں کے تحقق کے بعد ہے اور ظاہر ہے کہ ہر چیز اپنے حقیقت میں آنے کے بعد کوئی حق حاصل کرتی ہے اگرچہ وہ مستحق ہونا یہاں پر فقراء کا مال داروں پر سخی لوگوں پر استحقاق کی قسم سے ہے نہ کہ بائع کے مشتری پر اور مزدور کے کام کرانے والے پر استحقاق کی قسم سے اور استحقاق خیر کے فیض اور اس کے نچھاور کرنے کی ضرورت کو چاہتا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ ہاں ثار کے وقت کبھی کسی فقیر کو زیادہ پہنچ جاتا ہے اور کوئی فقیر محروم رہ جاتا ہے۔ اور اسی طرح کبھی قیمتی عطیہ کو کسی چاک دامن کا دامن برداشت نہیں کر سکتا۔

بالجملہ سراپا احتیاج بندے کو اگر کوئی بڑی حاجت ہے تو وہ یہی ہدایت کی حاجت ہے۔ اس صورت میں ہدایت کی جگہ اگر اس طرف سے دروغ کے ساتھ گمراہ فرمائیں تو یہ دروغ محض مضرت کی غرض سے ہوگا جو کہ بے رحموں کے سوا اور کسی سے نہیں ہو سکتا نہ کہ راحت اور شفقت کی غرض سے جو کہ رحم کرنے والوں کا کام ہے۔

الغرض کذب، کفر اور جہل کے ملکہ کے مرتبے کا پیدا کرنا اہل ملکہ کے استحقاق کے تحقق سے پہلے ہے نہ کہ اس کے بعد تا کہ ان کا فیض اس کے استحقاق کے خلاف ہو اور بے رحمی کا موجب سمجھا جائے۔ ہاں مجموعہ عالم کا زبان حال سے (ان صفات ذمیرہ) کو طلب کرنا جو کہ اس کے ان کی طرف احتیاج کی وجہ سے جیسا کہ عرض کیا گیا ظاہر ہے اس بات کی دلیل ہے کہ کفر اور کذب کی تخلیق کبھی منجملہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہے اور اس کے بعد بھی اگر جہل مرکب کا بالفعل وجود کسی طبیعت میں ہو تو یہ اس کے ذہن کی نارسائی کی وجہ سے ہے۔ یعنی جس جگہ کہ دوسروں کا ذہن اور عقل پہنچتے ہیں اس کا ذہن نہیں پہنچتا ہے۔ اور ایسے جہل مرکب کا بالفعل ہونا جو خداوندی تغلیط اور اس کی تلخیص کی وجہ سے ہو ہم ان اقوال سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس کا ظاہر ہونا اس کے ملکہ کے نقصان کے ساتھ متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی۔ اس صورت میں بجز اس کے کہ یہ اس بلند شان خدا کا کذب صفت رحمت نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ عدم علم اور عدم وجود کی اور اس کے سوا کیا ہے۔

رہا اسم ”ضار“ اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے تو اس کا کام مطلق ضرر ہے جو کہ نہ صرف خالص ضرر، یعنی وہ ضرر کہ کسی صورت میں بھی اس سے نفع کی امید نہ ہو، اس کے افراد میں سے ہے بلکہ وہ ضرر مراد ہے جو کہ نفع کی غرض سے پہنچایا جائے جیسا پھوڑے کا آپریشن بھی اسی کے اقسام میں سے ہے۔

غرض اس پاک نام میں بے رحمی پر دلالت نہیں ہے تا آنکہ احقر کی اس عرض کے مان لینے میں دل میں کوئی تامل پیدا نہ ہو بلکہ یہ ضرر پہنچانا بھی اس کی بے انتہا رحمت کی

تحریکات میں سے ہے اور اتنی بات پر نقل کے گواہ بھی موجود ہیں اور عقل کے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں اسم ذات (یعنی اللہ) کے بعد ”رحمن“ کا لانا اس کی طرف مشیر ہے کہ رحمت اس کی سب سے زیادہ مقدم صفات میں سے ہے پھر ارشاد ”میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی“ میں اس اشارے کی تفسیر فرمادی۔ اور اس کے صفت غضب سے مقدم ہونے پر کہ ”ضار“ کا اسم اس کے پیشکاروں میں سے ہے، رہنمائی کردی۔ اور ظاہر ہے کہ ان مواقع میں یہ تقدم اور تاخر نہ تو تقدم و تاخر زمانی پر چسپاں ہوتا ہے نہ تقدم و تاخر مکانی پر۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اسی طرح شرف کی وجہ سے تقدم و تاخر کے لئے بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کہ اس قسم کا فرق مراتب اختیار اور ترک اور رد و قبول میں کام آیا کرتا ہے یعنی جس کسی کو نوکری کے طلب گاروں میں سے فضیلت کے اعتبار سے زیادہ مقدم دیکھا۔ اس کو نوکری میں لے لیا اور جس کسی کو اس سے کم تر سمجھا اس کو انکار کر دیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں یہ رد اور قبول متصور نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفتیں مقبول اور پسندیدہ ہیں۔

ایک بھی چھوڑ دینے اور رد کر دینے کے قابل نہیں ہے ہاں اگر (صفات خداوندی میں) تقدم (آگے ہونا) اور تاخر ذاتی (پیچھے ہونا) مانیں جیسا کہ دوسری صفات مثلاً علم، مشیت اور ارادہ میں بدیہی طور پر نظر آتا ہے تو یقیناً یہ سبقت اپنی کرسی پر ٹھیک بیٹھتی ہے لیکن اس صورت میں مقدم کو مؤخر کی علت اور اس کا حاکم کہنا ضروری ہے اور مذکورہ تحریک کا اقرار بھی لازم ہے۔ ہاں رحمت اور غضب دونوں کے جمع ہونے کا تصور جو کہ مذکورہ تحریک کے اقرار کی صورت میں یقینی ہے دشوار ہو جائے گا، اس دشواری کو دور کرنے کے لئے دوسروں کی اور اپنی تربیت اور تادیب کا زمانہ یاد کرنا چاہئے غصے کی شکل میں وہ باپ اور استاد کے طمانچے کیا رحمتیں ہیں جو ان کے غصے کے پہلو میں نہ تھیں اور اگر صرف عقل سے پوچھیں تو اس کے جواب کی تقریر یہ ہے:

خدا کے خزانے میں تمام بھلائیاں اور برکتیں ہیں شرارت اور نقصان کی اس کی

مقدس بارگاہ میں رسائی نہیں ہے کیوں کہ خدائے تعالیٰ کا خزانہ یہی وجود اور وجود اور وجود کے کمالات اور ان کمالات کے آثار ہیں جو کہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر اس خزانے میں کوئی عیب یا نقصان ہوگا تو پہلے اس عیب اور نقص کے ساتھ اللہ کا متصرف ہونا لازم آتا ہے۔ پس اگر اس خزانے سے بندے کو بھی اسی طرح بخشش فرمائیں جیسا کہ سورج نے اپنے نور کو زمین کے حوالے کیا ہے تو یہ رحمت ہوگی کیونکہ خیر کا دینا بھی اگر رحمت نہ ہوگا تو اور کون سی چیز رحمت ہوگی، رحمت کے بھی معنی یہی ہیں کہ ضرورت مند لوگوں کو سخاوت اور بخشش سے نوازیں یا نوازا چاہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوق سر تا پا محتاج ہے اور ہر صورت میں فقیر اور مخلوق کے حقائق کے ہر پہلو سے احتیاج نمایاں ہے اس صورت میں سب سے پہلی حرکت جو اس طرف سے ظہور میں آتی ہے یعنی سب سے پہلا فعل جو کہ صادر ہوا یہی ایجاد اور وجود اور وجود کے تابع رہنے والی چیزوں کی بخشش ہے اور کسی چیز کا چھین لینا اور لے لینا اگر خیال میں آسکتا ہے تو بخشش کے بعد ہی خیال میں آسکتا ہے۔

ہاں اگر کسی دوسرے کے گھر سے بھیک مانگ کر یہ کمالات حاصل ہوئے تھے تو لے لینے اور چھین لینے کی گنجائش عطاء کرنے سے پہلے بھی ممکن تھی لیکن جب قصہ اس طرح ہے تو رحمت کا منشاء ذات بابرکات کے سوا کوئی بیرونی امر یا کسی غیر کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ممکنات کے ایجاد سے پہلے نہ تو ممکنات کا وجود ہے نہ ان کے غیر کا۔ ذات خداوندی کے شرکاء میں سے کہ اس صفت اور اس صفت کے تحرک اور نشوونما کو اس کے نام سے منسوب کر دیں۔ ہاں اگر رحمت پر اولیت ہے تو علم کو اولیت حاصل ہے یعنی ممکنات کی احتیاج کے جاننے کو تقدم حاصل ہے اس صورت میں رحمت کی علت فاعلی خدا کی ذات ہوگی اور اس کی علت قابلی اس کی معلومات ہوں گی۔ اور تحریک میں لانے والا علم واسطہ فی الثبوت ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان ازل سے ابد تک ایک ہی حالت اور ایک ہی طریقے پر ہوں گے۔ ان کے زائل ہونے کا

احتمال نہیں ہے تا آنکہ بیکاری کی توقع اور رحمت کے تعطل کی توقع دل میں رکھیں۔ اس کے پیش نظر چھین لینا اور لے لینا اگر ہوگا تو اس کی تحریکات اور رحمت کے آثار میں سے ہوگا، نہ رد کے ذریعہ تردیدات میں سے۔

الحاصل علت تامہ کو اپنے معلول سے جدا نہیں کر سکتے اور معلول اپنی علت سے جدا اور منقطع نہیں ہو سکتا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے رحمت کے عمل کی ہمیشگی ہر دور میں ضروری ہے۔ ہاں کبھی قابلات میں تضاد ہوتا ہے اور کبھی مقبولات میں۔ اوّل یعنی قابلات میں تقدم بالشرف ترجیح کا سبب ہوتا ہے اور دوسری یعنی مقبولات میں مزید قابلیت مرجح ہوتی ہے۔ پہلی کی مثال دُمل کے آپریشن کا واقعہ ہے یعنی بیمار اور بیمار دار اور ڈاکٹر اور نمکسار دوست سب کی عنایت کی نگاہیں بیمار کے تمام جسم پر لگی ہوتی ہیں لیکن دُمل اور باقی جسم قبول رحمت کے بارے میں متضاد ہیں۔ اگر دُمل کو رہنے دیں گے تو تمام جسم ہی تباہی کے منہ میں جا پڑے گا اور جسم کو محفوظ رکھنا چاہیں تو اس کا آپریشن ضروری ہے۔

اور دوسری یعنی مقبولات میں تضاد کی مثال آفتاب اور آتش اور غیر آتشی شیشوں کی ہے۔ یعنی آفتاب کی طرف سے تمام شیشے ایک ہی درجے میں واقع ہوئے ہیں کہ سب پر اپنی روشنی ڈالتا ہے لیکن آتشی شیشے کی قابلیت نے اس کو جلا ڈالنے کی خلافت دلائی اور دوسرے غیر آتشی شیشے جلا ڈالنے کی خلافت سے محروم رہے۔

غرض کبھی اشرف پر رحمت کرنا دوسروں پر غضب کا موجب بن جاتا ہے۔ وہ اشرف (افضل) وہی شخص اکبر (مجموعہ ہیئت عالم) ہوتا ہے یا بنی آدم کی اولاد میں سے کوئی دوسرا جیسے انبیاء اور اولیاء اشرف ہوتے ہیں۔

اسی طرح کبھی روحانی فائدے کا پہنچانا جسمانی فائدے کے خلاف ہوتا ہے اس صورت میں اس فائدے کو چھین لیتے ہیں۔ یعنی عافیت کو یا اولاد کو اور یا مال کو اور وہ روحانی نفع مثلاً بلند مقامات اور درجات بلند بندے کو عطاء فرما دیتے ہیں اور اسی طریقے سے تمام ممکنات خداوند جل مجدہ سے ”نسبت واحدہ“ رکھتے ہیں۔ فرق



استعداد کی وجہ سے ایک نبی اور ولی بن گیا اور دوسروں کو اسی طرح محروم رکھا۔  
الحاصل جو ضرر کہ اس رحمٰن مطلق کی طرف سے بندوں کو پہنچتا ہے اور وہ غضب جو اس درگاہ رحمت سے اس طرف کو جوش میں آتا ہے سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خالص ضرر جس کے آخر میں کوئی فائدہ مرتب نہ ہو اس رحمٰن سے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ لہذا دین میں کذب کا حال جو کہ یقیناً خالص ضرر ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایک خیال محال ہے اور اگر کسی کو اس دعوے میں کہ دین میں کذب اور شریعت میں تلبیس خالص ضرر ہے اور اس سے نفع کا کوئی حصہ وابستہ نہیں ہے، تردد ہو، اس کا جواب یہ ہے:

### جواب

بعد کذب خداوندی در دین ظاہر است کہ ہدایت راہ حق اصلاً ممکن نیست۔ چہ دین نام مرضیات حق است و پیدا است کہ مرضیات و غیر مرضیات ما نیز بے اظہار ما بمنصۃ ظہور نمی توانند رسید تا بمرضیات و غیر مرضیات او تعالیٰ چہ رسد۔ پس چون خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نہاد و غیر مرضی را لقب مرضی داد طریقۂ اطلاع آن بالیقین مسدود شد۔ باز اگر مواخذہ فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت۔ و اگر هیچ نہ پرسیدند فرق مرضی و غیرہ مرضی غلط برآمد۔ چہ این فرق لازم است کہ موجب فرق معاملہ فیما بین خداوند تعالیٰ و بندگان او باشد و کم از کم از مراتب این فرق این است کہ بر موافق مرضی راضی شوند و بر مخالف ناخوش گردند۔ مگر ظاہر است کہ خوشی صاحب اختیار کہ اندیشہ از گردش روزگار ندارد و وہم افلاس جانش بلب نیاز و چہ قدر موجب کامیابی ہا است و ہم چنین نا

خوشی این چنین بادشاه بادشاہان کہ نہ پاس کسی دارد ونہ ہراس از کس چہ بلا سرمایہ رنج و بے تابی ہا است و این خیال کہ از افعال و احوال بندگان فعلی و حالی نہ موافق مرضی است و نہ مخالف رضائی او تانوبت باین کامیابی و بے تابی رسد ناشی ازان است کہ خدا تعالیٰ را نہ علیم بہر حال و ہر کارمے دانند و نہ قدیر صاحب اختیار.

ربط قدیم و حادث را اگر دریا بند خود بخود آشکارا شود کہ علم او از ہمہ علوم پیش است و قدرت او از ہمہ قدرت ہا بیش. علوم و قدرت ہائے باہمہ از انتزاعیات علم و قدرت او تعالیٰ اند و جملہ کمالات ما بہ کمالات او تعالیٰ ربطی دارند کہ کرۂ نور را کہ محیط آفتاب است. اعنی حاصل اجتماع اشعہ خارجہ را ازان بنور ارضی چنان کہ این ناشی ازان است و آن منشاء انتزاع این. ہم چنان کمالات ما ناشی ازان باشند و او منشاء انتزاع کمالات ما. و این ہم پیدا است کہ حسن و قبح ہیاکل ممکنہ ہم چو فرق دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال از لوازم ذات آن ہیاکل است. بانکشاف ہیاکل ممکنہ و تقطیعات امکانیہ انکشاف این فرق نیز ضرور است و ظاہر است کہ پسند آمدن حسن پس از انکشاف و ناپسند آمدن قبیح از ضروریات است. و چون قصہ این چنین است قدرت تامہ چراییکار خواهد نشست. بالضرور کار خود کردچہ علت تامہ تحرک او بتمام اجزائہ موجود بہ مقتضائے این پسند آمدن و ناپسند آمدن ہر یکے را بطوری جدا زیر تصرف خواهد گرفت. چون ازیں ہمہ فارغ شدیم باز پس می باید رفت. در صورت کذب فی الدین حال منافع آخرت معلوم شد باقی ماند منافع دنیا حال آن نیز نزد اہل عقل

واضح است چه حقائق اشیاء از تبدل امکنه و از منه متبدل نشوند. آتش درین زمان و مکان یاد راں بهر حال آتش است و هم چنین لوازم ذات از تبدل مذکور مورد تغیر نشود. پس چون خدا تعالی همون است که بود و حقائق ممکنه همان هستند که بودند باز دنیا و آخرت همه در قبضه اقتدار او تعالی است. اندرین صورت همان آتش در کاسه باشد و همین است که فرموده اند.

”وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ“ (سوره شوری، آیت ۳۰)

لیکن در صورت صدق او فی الدین راه یابی قبالان متصور بود. در صورت کذب همه برابر شدند. نظر برین توقع آن الطاف هم نماند که بوجه اعمال صالحه صلحاء نثار عالم بود. و باختلاط آن با مصیبات مذکوره حال عالم چنان می شود که باختلاط نور و دخان حال مکان. بلکه اندرین صورت هر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت هم نشود. و این را هم بگذارید احکام خدا وندی از روح تا بدن و از اعمال تا اموال همه را فرا گرفته به نسبت هر یک حکمی است جدا. غرض دین را وسعتیست ازین تا ازاں و مراعات آن احکام در معاملات بالیقین تدبیری است که هزار فساد و مکوک نقصانات دنیا را برهم زد. چنانچه از ملاحظه احکام متعلقه بمعاملات نکاح و بیوع و اجارات هویدا است، غرض مقتضاء احکام علام آسائش کافه انام است. اگر بالفرض والتقدیر درین ازاں طرف بدروغ راه نمایند این همه رفاه مبدل بآزار شود. و اگر بالفرض نفعی بهم زکابی مضرات بی پایان رسید چه رسید. یک لاکه روپیه گرفته اگر خر مهره حواله کردند چه کردند و باز آن

نفع را بمقابله آزار دارالبوارنهند این نسبت یک طرف باوج بلندو از یک طرف بحضیض پست خواهد رسید.

پس از وضع خر مهره همه آزار محض باشد بالجمله بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجود قدرت عظیم نفوذ مشیت بخیال همان کسان آید که از عقل بهره ندارند. این است حال نفع و ضرر کذب خدا وندی بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند وهم دگران اینکه اگر نفع افراد بنی آدم باین کذب گره نخورده باری چه عجب که منفعتی در حق شخص اکبر در ودیعت نهاده باشند.

جوابش اینست که درین قدر موافق و مخالف همه یک زبان اند که ظلم و آزاد و امثال این کار قبیح بالذات اند. بذات خود حسنی در برند ارند. اگر حسنی غازه روی آنها است همه بالعرض باشد نه بالذات مگر آن غیر در صورت مفروضه هیئت مجموعی شخص اکبر باشد. حال او اینست که او بایجاد انواع و قوی و ملکات آنها تکمیلی یافت. پس ازان اگر فعلیتی بظهور آید همه از آثار آن باشد نه اجزاء آن. مثلاً چشم و گوش و غیره قوی ما و شمارا عنایت کردند. مرتبه قوت این قوی از اجزاء ما است. اما این آثار آنها اعنی دیدار و استماع را از اجزاء شمردن، کار خرد مندان نیست. خبر از بی خبری می دهد.

چون حال آثار مذکوره این است که اطلاق اجزاء بران درست نیست جلایان که خود از ذات و صفات او ناشی است. حال اطلاق اجزاء بر عوارض خارجی که از خارج ناشی شده باین طرف آمده اند خود معلوم شد. اکنون باید دید که کذب که از و تعالی نعوذ بالله صادر شود و بجانب بندگان آید از کدام قسمت است.

آنانکه عقلی رسا دارند خود میدانند که ناشی از خارج است و  
 بر بندگان یا شخص اکبر واقع شده، نظر برین جزء ماهیت این یا آن  
 نتوان خواند و ظاهر است که حسن و قبح وابسته با اجتماع اجزاء  
 مختلفه باوضاع متناسبه است نه با اجتماع عوارض. مثلاً چشم و گوش  
 و بینی باوضاع متناسبه معلومه که این زیر است و آن بالا بهم پیوسته  
 صورتی پیدا می کنند. و آن صورت بوجه اختلاف اوضاع و اشکال  
 گاهی حسن می گردد و گاهی قبیح. اما امور خارجی یا عروض  
 عوارض درین حسن و قبح مدخل ندارند و اگر بعضی جا دخل دارند  
 همین دارند که اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح  
 است حسن گردانند. مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزایند ظاهر  
 است که آن حسن بری مثال اکنون بدتر از شکل دجال باشد. و اگر  
 فرض کنیم بهمین نهج صورتی زیبا است اما یک چشم نیست. اندرین  
 صورت اگر چشمی دگردادند و بجای خالی نهادند آن قبح مبدل  
 بحسن شد و حاصل همان شد که همه اجزاء فراهم شدند لیکن جائیکه  
 اطلاق اجزاء بر امور خارجی درست نبود اقرار کمال شی معلوم قبل  
 لحوق امور خارجی لازم آید. ورنه ازین هم چه کم که این امور خارجی  
 را جزء آن نخوانند. آن شی بذات خود کامل باشد یا ناقص. بالجمله  
 درین چنین مواقع آن امور خارجی را در حسن و قبح او دخل نباشد. و  
 چون باشد که این امور اندرین صورت منجمله مبائنات و منفصلات  
 باشند چنانچه ظاهر است خصوصاً در "ما نحن فیه" اعنی کذب باری  
 تعالی به نسبت مخلوقات ظاهر است که آن صفت جناب باری است  
 نه جزء یا وصف مخلوقات و پیدا است که صفت مبائن نیز مبائن و

منفصل بود مگر در تبائن مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست. نظر بریں در تبائن کذب او تعالیٰ نیز به نسبت مخلوقات چه گفتگو باشد. باقی ماند اثر کذب او تعالیٰ در مخلوقات آن همه شر است نه خیر. چه منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر معامله های باهمی است همه محتاج راست بازی باشند. گفتار دروغ همه منافع را برهم زدند. و آنهم گفتار دروغ حضرت خداوند عالم که باز اصلاح آن بطوری ممکن نیست. پس از خدا اعتماد راستی بر کیست و امید رسائی فهم از کدام. اگر خدا نخواسته خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمایند موافق مصرع مشهور "و لن یصلح العطار ما افسد الدهر" بهیچ طور مدافعت ضرر این دروغ نتوان شد. و قبح اضرار از اولیات و بدیهیات است. و جائیکه اضرار پسندیده اند نظر بذات اونه پسندیده اند بلکه باعتبار آثار او پسندیده اند. یعنی نظر بر منافعیکه بالعرض ازان می زایند پسندیده اند. چون امثله امثال این مضمون در اوراق گذشته مسطور شدند حاجت تکریر نیست.

القصة قبح اضرار ذاتی است و چون نباشد از معارضات عمده صفات وجودی است. اعنی رحمت. در صورت تجویز کذب باری تعالیٰ اضرار نوع انسانی تا بحدی که زیاده ازان متصور نیست و اصلاحش متوقع نرے، چنان نمایان است که احتیاج بیان ندارد و درین صورت فردی از افراد انسانی نماند که مبتلاء این بلا نشود.

اکنون بهوش باید دید که واتی که خیر محض و خوبی خالص در یک نوع عظیم موجب حسن هیئت مجموعی آن نوع نتوان شد. شر محض و زبونی خالص چون نه موجب نازیبائی خواهد شد.

## جواب

دین کے بارے میں نعوذ باللہ خدا کے کذب کے بعد ظاہر ہے کہ راہ حق کی ہدایت قطعاً ناممکن ہے کیونکہ دین تو اللہ کی مرضیات کا نام ہے اور واضح ہے کہ ہماری پسندیدہ اور غیر پسندیدہ چیزیں بھی ہمارے ظاہر کرنے کے بغیر منصفہ شہود پر نہیں پہنچ سکتی ہیں تو اس اللہ تعالیٰ کی مرضیوں اور نامرضیوں تک رسائی کیا ہو سکتی ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ہی مرضی کا نام غیر مرضی رکھ دیا اور غیر مرضی کو مرضی کا لقب دے دیا تو اس کی اطلاع کا طریقہ یقیناً مسدود ہو گیا۔ پھر اگر مواخذہ کریں تو ضرر کا خالص ہونا خود واضح ہو گیا اور اگر کوئی مواخذہ نہ کیا تو مرضی اور بے مرضی کا فرق غلط نکلا۔ کیوں کہ یہ فرق جو کہ خداوند تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان فرق کا موجب ہے لازم ہے اور اس فرق کے درجوں میں سے کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جو چیز مرضی کے موافق ہو اس سے راضی ہو جائیں اور جو مخالف مرضی ہو اس سے ناخوش ہوں۔ مگر ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کی خوشی جو کہ زمانے کی گردش کا کوئی اندیشہ نہیں رکھتی اور افلاس کا وہم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا کس قدر کامیابیوں کا موجب ہے اور اسی طرح ایسے بادشاہوں کے بادشاہ کی ناخوشی جو نہ کسی کا لحاظ کرتی ہے اور نہ کسی سے اس کو خوف ہے وہ کس قدر سخت رنج اور بے چینوں کا سامان ہے اور یہ خیال کہ بندوں کے حالات اور افعال میں سے کوئی فعل اور کوئی حال نہ تو مرضی کے موافق ہے اور نہ اس کی رضا مندی کے مخالف کہ اس کامیابی اور بے چینی تک نوبت پہنچے، اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو ہر حال اور ہر کام کا جاننے والا، جانتے ہیں اور نہ اس کو صاحب اختیار قدرت والا سمجھتے ہیں۔

اگر قدیم اور حادث کے تعلق کو معلوم کر لیں تو خود بخود ظاہر ہو جائے گا کہ اس کا علم تمام علوم سے پہلے ہے اور اس کی قدرت تمام قدرتوں سے زیادہ ہے۔ ہم سب کی قدرتیں اور علوم اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم سے نکلے ہیں اور ہمارے تمہارے تمام کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ نور کا کرہ جو کہ آفتاب کو محیط

ہے۔ یعنی خارج ہونے والی کرنوں کے مجموعہ کے حاصل کو زمین کے نور کے ساتھ۔ جیسا کہ یہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے نکلا ہے اور وہ آفتاب اس زمین کے نور کے نکلنے کا منشاء ہے۔ اسی طرح ہمارے کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے نکلے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے کمالات ہمارے کمالات کا منشاء انتزاع ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ امکان کی صفت رکھنے والی شکلیں، دائرے اور مثلث وغیرہ شکلوں کے فرق کی طرح ان شکلوں کی ذات کے لوازم میں سے ہیں۔ ممکنہ شکلوں اور ممکنہ تقطیعات کے علم سے اس فرق کا واضح ہونا بھی ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ کسی اچھی چیز کا پسند آنا انکشاف کے بعد اور قبیح کے ناپسند ہونا بدیہی امور میں سے ہے اور جب قصہ اس طرح ہے تو قدرت کاملہ کیوں بے کار بیٹھے گی۔ یقیناً اپنا کام کرے گی کیونکہ قدرت کے حرکت میں لانے کی علت تامہ تمام اجزاء کے ساتھ موجود اس پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کے مقتضاء کے مطابق ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر اپنے قبضے کے نیچے لے آئے گی۔ جب ہم ان باتوں سے فارغ ہو لے تو پھر پیچھے کی طرف لوٹنا چاہئے۔

دین میں کذب کی صورت میں آخرت کے منافع کا حال معلوم ہو چکا ہے، دنیا کے منافع تو ان کا حال بھی عقلاء کے نزدیک واضح ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتیں ”مکانات“ اور ”زمانوں“ کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہیں۔ آگ اس زمان و مکان میں ہو یا اس میں بہر حال وہ آگ ہے اور اسی طرح ذات کے لوازم مذکورہ تبدیلی سے نہیں بدلتے ہیں پس جب خداوند تعالیٰ وہی ہے کہ تھا اور حقائق ممکنہ وہی ہیں کہ تھیں، پھر دنیا اور آخرت تمام اللہ تعالیٰ کے قبضہ اقتدار میں ہیں تو اس صورت میں وہی آتش در کاسہ باشد والا مضمون ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فرمایا ہے:

”جو مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوتوں کی وجہ سے ہے۔“

لیکن اللہ تعالیٰ کے دین میں صدق کی صورت میں استعداد والوں کی راہ یابی متصور ہے۔ ورنہ کذب کی صورت میں سب برابر ہو جاتے ہیں۔ اس بناء پر ان مہربانیوں کی



توقع بھی رہے گی جو کہ صالحین کے نیک اعمال کی وجہ سے عالم پر نچھاور تھیں۔ اور ان مہربانیوں کے مذکورہ مصیبتوں کے مل جانے کے ساتھ دنیا کا حال ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ روشنی اور دھوئیں کے ملنے سے مکان کا حال ہو جاتا ہے بلکہ اس صورت میں ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہو جائے گا اور راحت کا نام بھی نہ سن پائے گا۔

اور اس کو بھی چھوڑیے اور یوں سمجھئے کہ خداوندی احکام رُوح سے لے کر جسم تک اور اعمال سے لے کر اموال تک تمام کو احاطہ میں لئے ہوئے ہیں اور رُوح اور جسم اور اعمال اور اقوال ہر ایک کے ساتھ جدا حکم متعلق ہے۔ غرض دین کو یہاں سے وہاں تک وسعت حاصل ہے اور ان احکامات کو معاملات میں ملحوظ رکھنا یقیناً ایک ایسی دانائی ہے کہ جس سے دنیا کے ہزاروں فسادات اور لاکھوں نقصانات کی جڑیں اکھاڑ کر پھینک دی ہیں جیسا کہ نکاح، خرید و فروخت اور اجاروں سے متعلق احکامات کا مطالعہ کرنے سے واضح ہے۔ غرضیکہ بادشاہِ علام (خدا) کے احکام کا منشاء تمام مخلوق کو آرام پہنچانا ہے۔ اگر بالفرض والتقدیر اس قسم میں اس طرف دروغ سے رہ نمائی کریں تو یہ تمام آسائش تکلیف میں بدل جائے گی اور اگر بالفرض بے انتہا نقصانات کے ساتھ کوئی نفع پہنچا تو کیا پہنچا ایک لاکھ روپیہ لے کر اس کے بدلے میں اگر ایک کوڑی دے بھی دی تو کیا دیا اور اگر اس نفع کو جہنم کے آزار کے مقابلے میں رکھیں تو یہ نسبت ایک طرف بلندی کے نقطہ عروج کو اور دوسری طرف تحت العریٰ کو پہنچ جائے گی۔ لہذا ایک کوڑی کے مقابلے میں رکھنے کے بعد تمام آزار محض آزار ہو جائیں گے۔ الحاصل اچھائی اور برائی اور قدرت کے وجود کے ظاہر ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد، خدا کی مشیت کا ان میں نفوذ نہ ہونے کا خیال انہی لوگوں کو آتا ہے جو عقل سے بہرہ ور نہیں ہیں۔ یہ ہے بنی نوع انسان کی طرف خداوندی کذب کے نفع اور نقصان کا حال۔ باقی رہا دوسرا وہم یہ کہ اگر بنی آدم کے افراد کا نفع اس کذب سے وابستہ نہیں تو کیا عجب کہ ایک خاص نفع مجموعہ ہیئت عالم کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ودیعت رکھا ہو۔

## جواب شبہ

اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات میں موافق اور مخالف سب ہی تو یک زبان ہیں کہ ظلم اور آزار اور اسی جیسے کام قبیح بالذات (ذات کے اعتبار سے قبیح) ہیں اور بذات خود کوئی اچھائی اپنے اندر نہیں رکھتے۔ اگر کوئی حسن ان کے چہرے کی زینت ہے تو سب بالعرض ہوگا نہ کہ بالذات لیکن وہ غیر صورت مفروضہ میں مجموعہ عالم کی مجموعی شکل ہوگی۔ اس کا حال یہ ہے کہ وہ انواع اور ان کے ملکات اور قوتوں کی ایجاد سے مکمل ہوں۔ اس کے بعد اگر کوئی فعلیت ظہور میں آئے تو تمام اس کے آثار سے ہوگی نہ کہ اس کے اجزاء سے۔ مثلاً آنکھیں اور کان وغیرہ قوتیں ہمیں اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہیں۔ لہذا ان قوتوں کی قوت کا مرتبہ ہمارے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن ان کے آثار یعنی دیکھنے اور سننے کو اجزاء میں سے شمار کرنا عقل مندوں کا کام نہیں ہے بلکہ بے عقلی کی خبر دیتا ہے۔

جب آثار مذکورہ کا یہ حال ہے کہ اجزاء کو آثار کہنا درست نہیں ہے۔ حالانکہ خود ان کی ذات اور صفات سے اجزاء پیدا ہوئے ہیں۔ اجزاء کا اطلاق عوارض خارجیہ پر جو کہ خارج سے پیدا ہو کر اس طرف آئے ہیں خود معلوم ہو گیا۔ اب دیکھنا چاہئے کہ جو کذب نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صادر ہو۔ اور بندوں کی طرف آئے وہ کون سی قسم سے ہے۔ جو لوگ عقل رسا رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ وہ کذب خارج سے ناشی ہے اور بندوں یا عالم کی موجودہ ہیئت پر واقع ہوا ہے۔ لہذا اس کے پیش نظر اس کی یا اُس کی ماہیت کا جو نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ حسن و قبح مختلف اجزاء کے موزوں اور متناسب بناؤں کے اجتماع سے وابستہ ہے نہ کہ عوارض کے اجتماع سے۔ مثلاً آنکھ، کان اور ناک مناسب اور معلوم بناوٹ کے ساتھ کہ یہ نیچے اور وہ اوپر ہے آلہ میں مل کر صورت پیدا کرتے ہیں اور وہ صورت بناؤں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ سے کبھی اچھی اور کبھی بری ہوتی ہے لیکن خارجی اُمور یا عوارض کا عرض اس حسن و قبح میں دخل نہیں رکھتے ہیں اور اگر بعض جگہ دخل رکھتے ہیں تو یہی رکھتے ہیں کہ اگر پہلے سے

حسین ہیں تو قبیح بنا دیتے ہیں اور اگر پہلے سے قبیح ہیں تو حسین بنا دیتے ہیں۔ مثلاً کسی عمدہ صورت میں ایک تیسری آنکھ بڑھا دیں تو ظاہر ہے کہ وہ بے نظیر حسن و جمال کی شکل سے بھی بدتر ہو جائے گا اور اگر ہم فرض کریں کہ ایک صورت ہر طرح سے زیبا ہے لیکن ایک آنکھ نہیں ہے۔ اس صورت میں ایک دوسری آنکھ خالی جگہ میں لگا دی تو وہ بد صورتی خوب صورتی میں بدل جائے گی اور حاصل وہی نکلا کہ تمام اجزاء فراہم ہو گئے۔ لیکن جس جگہ اجزاء کا اُمور خارجیہ پر بولا جانا درست نہ ہو تو شے معلوم کا کمال اُمور خارجیہ کے لائق ہونے سے پہلے لازم آئے گا ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ ان اُمور خارجیہ کو اس کا جز نہیں کہیں گے وہ شے بذات خود کامل ہو یا ناقص۔ بالجملة ان جیسے مواقع میں ان خارجی اُمور کو اس کی خوب صورتی اور بد صورتی میں دخل نہ ہوگا۔ اور کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ یہ اُمور اس صورت میں منجملہ مغائر اور منفصل چیزوں میں سے ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ بالخصوص ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی کذب باری تعالیٰ بہ نسبت مخلوقات ظاہر ہے کہ وہ صفت جناب باری تعالیٰ کی ہے نہ کہ مخلوقات کا وصف یا نحو ہے اور ظاہر ہے کہ مبائن کی صفت بھی مبائن اور منفصل ہوتی ہے مگر مخلوقات اور خالق کائنات کے باہمی غیر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ نظر بریں اللہ تعالیٰ کے کذب کے مبائن میں بھی بہ نسبت مخلوقات کیا گفتگو ہو سکتی ہے باقی رہی مخلوقات میں اس بلند ہستی کے کذب کا اثر تو وہ سب شر ہے نہ کہ خیر۔ کیونکہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اگر وہ باہمی معاملات پر موقوف ہیں تو وہ سب راست بازی کے محتاج ہیں۔ دروغ گفتگو تمام فوائد کو تباہ کر دیتی ہے اور وہ بھی خداوند عالم کا دروغ کہ پھر اس کی اصلاح کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔ تو خدا کے بعد راستی کا اعتماد کس پر ہے اور فہم کی رسائی کی اُمید کہاں سے کی جاسکتی ہے، اگر خدا نخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمائیں تو مشہور مصرعہ کے موافق ”وَلَنْ يَصْلِحَ الْعَطَارُ مَا أَفْسَدَ الدَّهْرُ“ (جس کو زمانہ نے فاسد بنا دیا اس کی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا) کسی صورت سے بھی اس دروغ کے نقصان کی

مدافعت نہیں ہو سکتی اور ضرر پہنچانے کی برائی اور بدیہی اُمور میں سے ہے اور جس جگہ ”اضرار“ (ضرر پہنچانا) کو پسند کیا ہے تو اس کی ذات کو دیکھتے ہوئے پسند نہیں کیا ہے بلکہ اس کے آثار کے اعتبار سے پسند کیا ہے یعنی ان منافع پر نظر رکھتے ہوئے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوتے ہیں ان کو پسند کیا ہے چونکہ اس جیسے مضمون کی مثالیں گزشتہ اوراق میں تحریر کی جا چکی ہیں اس لئے مکرر لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

القصد فتح ذاتی اضرار ہے اور کیوں نہ ہو عمدہ صفات و جودِ یعنی رحمت کے مقابل اُمور میں سے ہے۔ کذب باری تعالیٰ کے جائز ہونے کی صورت میں نوع انسانی کا نقصان اس حد تک ہے کہ اس سے زیادہ خیال میں بھی نہیں آ سکتا ہے۔ اور اس کی اصلاح بھی متوقع نہیں، ایسا نمایاں ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور اس صورت میں انسانی افراد میں سے ایک فرد بھی ایسا نہ رہے گا کہ جو اس بلا میں مبتلا نہ ہو۔ اب ہوش میں ہو کر دیکھنا چاہئے کہ جب خالص خیر اور صاف خوبی ایک بڑی نوع میں اس نوع کی مجموعی ہیئت کے حسن کا موجب نہیں ہو سکی تو محض شر اور خالص بدی کیوں بد صورتی کا موجب نہ ہوگی۔

### تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال همان است کہ مصداق حسن مرکبات ہیئت اجتماع خیر و شر و نیک و بد باشد. ازین مصداق تنها تنها این گوهر بدست نتوان آورد. بوجہ تنگی الفاظ این کم زبان را در اظهار ما فی الضمیر خود حیرانی است. می ترسم کہ کم فہماں را بریں گفتار من خندہ آید. گویند کہ خیر و حسن مضامین متقاربه باشند. اندرین صورت حاصل این سخن آن باشد کہ حسن با اجتماع حسن و قبح پیدا شود و ظاہر است کہ بریں تقدیر اجتماع ضدین و ہم دور لازم خواهد آمد. بغرض رفع این خلجان سخنی می گویم کہ ان شاء اللہ در نظر صاحب نظران سخن پریشانم فراہم آید. آن این است کہ

## تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل وہی ہے کہ باہم مل کر ترتیب دی گئی چیزوں کے حسن کا مصداق، خیر و شر اور نیک و بد کی مجموعی ہیئت کا نام ہے۔ ان مصداق سے تنہا تنہا یہ گوہر حاصل نہیں کر سکتے۔ الفاظ کی کمی کے باعث اس کم زبان کو مافی الضمیر کے اظہار میں حیرانی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ نا سمجھ لوگوں کو میری اس گفتگو پر ہنسی آئے گی اور وہ کہیں گے خیر اور حسن اور اسی طرح نیک اور حسن ایک دوسرے سے قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اس صورت میں اس بات کا حاصل یہ ہوگا کہ حسن، اچھائی اور برائی کے جمع ہونے سے پیدا ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا ہوگا اور دور بھی لازم آئے گا۔ اس غلجان کو دور کرنے کے لئے میں ایک بات کہتا ہوں جو ان شاء اللہ اہل نظر اصحاب کی نظر میں میری پریشان بات جم جائے گی، اور وہ بات یہ ہے کہ:

## دو قسم مقصود

مقصود بلو قسم باشد. (۱) مقصود بالذات و (۲) مقصود بالغیر. باز ہر یکے بلو قسم دیگر انقسام یافتہ، (۱) بسیط و (۲) مرکب. مرادم از مرکب هیئت اجتماعی است کہ با اجتماع امور کثیر متحقق شود نہ اینکه امور کثیر اجزاء آن مقصود باشند چہ نزد عاقلان ہیئت از ہر قسم کہ باشد بسیط است باین معنی کہ جزوی ندارد. اعنی قابل قسمت نباشد کہ این از آثار کمیاب است نہ کیفیات. و پیدا است کہ ہیئت کیف است نہ کم و چون معنی ترکیب مفہوم شد معنی بساطت نیز واضح شد.

## مقصود کی دو قسمیں

مقصود کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ (۱) ایک مقصود بالذات و مقصود بالذات جو چیز خود مقصود

ہو جیسے خط لکھنے میں خط مقصود بالذات ہے اور قلم آلہ مقصود بالغیر ہے۔ یا تو اور دیکھی اور چولہا مقصود بالذات نہیں۔ مقصود بالغیر ہیں یعنی اصل مقصود ان کے ذریعہ روٹی اور کھانا پکانا ہے۔ مترجم (۲) اور (۲) دوسری مقصود بالغیر۔ پھر ان دونوں کی اور چار قسمیں اس ترتیب سے ہوتی ہیں: (۱) مقصود بالذات (۲) مقصود بالغیر (۳) مقصود بالذات بسیط و مرکب (۴) مقصود بالغیر بسیط و مرکب۔ مترجم (۲) دو قسمیں ہیں۔ (۱) بسیط اور (۲) مرکب (بائیں طور) میری مراد مرکب سے اجتماعی ہیئت ہے جو بہت سے امور سے مل کر وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ بہت سے امور اس مقصود کے اجزاء ہوں کیونکہ عقل مندوں کے نزدیک ہیئت جس قسم کی بھی ہو بسیط ہوتی ہے اس معنی میں کہ وہ کوئی جو نہیں رکھتی یعنی ہیئت قابل تقسیم نہیں ہوتی کہ یہ تقسیم کیفیات کے آثار میں سے ہے نہ کیفیات کے اور ظاہر ہے کہ ہیئت کیف ہے نہ کم۔ اور جب مرکب ہونے کے معنی معلوم ہو گئے تو بساطت کے معنی بھی واضح ہو گئے۔

### مراد از مقصود بالغیر چیست

و مرادم از مقصود بالغیر آن است کہ آن را آلہ مقصودی قرار دهند .  
مثلاً دیگ و تابه و دیگدان ہمہ مقصود است اما بغرض نان و طعام .

### مقصود بالغیر کا مطلب

اور میری مراد ”مقصود بالغیر“ سے یہ ہے کہ اس کو مقصد کا آلہ قرار دیں مثلاً دیکھی۔  
تو اور چولہا تمام مقصود ہیں مگر روٹی اور کھانے کے لئے۔

### مراد از مقصود بالذات چیست

و غرض از مقصود بالذات آن است کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دیگر مقاصد . پس از ہر کیفیتی کہ مرکب باشد بمعنی مذکور و مقصود بالذات بود . آن را حَسَنُ نام می نہیم . ولا مشاحہ فی الاصطلاح و ہر کیفیتی کہ بسیط است اما مقصود بالذات آن را

خوب و آن کہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آن را خیر می گوئیم و میگوئیم کہ هیئت ترکیبی کہ با اجتماع خیرات کثیره مثلاً فقط بدست آید یا خوبی هائی چند مثلاً مجتمع شده موجب حدوث آن شوند. بالعیال می بینم کہ آن شکل نازیبا باشد. مثلاً چشم از قسم خیرات است و هم خوب. اگر در شکلی فقط چشمها باشند و دیگر هیچ نباشد بالیقین آن شکل نازیبا باشد. اندرین صورت اگر همه زشت و زبون بود در زشتی چه کلام.

بالجمله اگر همه افراد یک نوع و فاسد باشند توقع خوبی از کجا آید مادہ هم فاسد شد و صورت هم خراب. حال مادہ خود معلوم است کہ همه اجزاء فاسد اند. و حال شکل و صورت اینکه از ترکیب معلوم امید اصلاح نیست. این حال نوع بذات خود باقی ماند به نسبت شخص اکبر آن نیز نزد اهل عقل ظاهر است. چه انواع بمنزله اعضاء شخص اکبر اند چون یک عضو بجمع اجزاء فاسد شد همه ناقص گشت فساد چشم و گوش و دست و پا همه را فاسد گرداند. ازان جا کہ افضلیت این نوع انسانی بر همه انواع نزد همه عالم خواه تابعان نقل اند یا پیروان عقل مسلم است. فساد این نوع همچو فساد دل و دماغ باشد کہ جسم را از پایه اعتبار ساقط گرداند. بالجمله حسن هیئت اجتماعی نوع انسانی و هیئت اجتماعی جمله عالم بانضمام اضداد و اعنی کفر و اسلام مسلم اما به تنها تنها کفر و ایمان یا باقتران فردی از ایمان و کفر به هم جنس خود متصور نیست. بالخصوص "ملاحظت" کہ این خوبی باقتران این و آن چنان صورت بندد کہ خوبی ذائقه آب باقتران شیرینی و ترشی

اگرچہ ”صباح“ فقط باقتراں ایمانی بایمانی دیگر متصور باشد کہ این جا فقط نظر بر صفائی است کہ بسیط باشد و آنجا نظر بر شوخی است کہ بے اقتراں اضداد و ترکیب صورت نہ بندد۔

القصہ باقتراں افراد کفر باہمدگر نہ امید حصول حسن صورت است نہ توقع حسن معنی کہ آن خود بوجہ فساد بدیہی البطلان است۔ اندرین ”صورت“ اضرار کذب مٹم ہیج گونه خبر نباشد تاگویند کہ باعتبار آن خیر لاحق رحمت محرک آن گردیدہ۔ نظر برین کذب جناب باری تعالیٰ محض از ذمائم باشد و معارض صفت رحمت۔ پس اگر نعوذ باللہ تجویز کذب باری تعالیٰ کنیم اقرار عدم رحمت نیز درین پیرایہ ضرور است و این همان صفت است کہ مطالعہ کنان اوراق نسخہ عالم را از اقرار آن ناگزیر است۔ چہ حاصل آن ہمیں اعطاء باشد کہ از وجود عرضی ممکنات و صفات عرضیہ ایمان براں از بدیہیات اولیات است۔

القصہ خلق کفر دیگران چیز دگر است و کفر خود چیز دگر۔ و خلق کذب و جہل در دیگران چیز دگر است و کذب و جہل خود چیز دگر۔ بہر آن ضد ضرورت موجود و این جا ضرورۃ مفقود البتہ موانع ہمہ موجود۔ ازیں تا ازاں فرق زمین و آسمان غرض از امکان چیزی در جائی امکان آن در جائی دگر لازم نیاید و از امتناع چیزی بجای امتناع آن بجای دگر متحقق نشود۔ ع

ہر سخن وقتی و ہر نکتہ مکانی دارد

مقصود بالذات کا مطلب

اور مقصود بالذات یہ ہے جو خود مقصود ہو نہ کہ دوسرے مقاصد کا واسطہ ہو۔ پس جو



کیفیت کہ مذکورہ معنی میں مرکب ہو اور مقصود بالذات ہو اس کا نام ”حسن“ رکھتے ہیں اور اصطلاحات میں کوئی جھگڑا یعنی ہر شخص اپنے مضمون کے لئے کوئی اصطلاحی لفظ وضع کر سکتا ہے اور اس میں کسی کو بحث کی گنجائش نہیں ہوتی، اصطلاحی نام رکھنے میں ہر فن کے ائمہ کو آزادی ہے۔ مترجم نہیں اور ہر کیفیت جو بسیط ہو لیکن مقصود بالذات ہو اس کا نام ہم خوب رکھتے ہیں اور جو ”بسیط“ ہے یا مرکب لیکن مقصود بالغیر ہے اس کو ہم ”خیر“ کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیئت ترکیبی جو بہت سی خیرات (خوبیوں) کے جمع ہونے سے مثلاً حاصل ہو یا چند خوبیاں مثلاً مجتمع ہو کر ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوں تو میں صاف دیکھتا ہوں کہ وہ شکل نازیبا ہوگی۔ مثلاً چشم خوبیوں کی قسم میں سے ہے اور نیز خوب ہے۔ اگر کسی چہرے پر صرف آنکھیں ہی آنکھیں ہوں اور دوسری کوئی چیز (مثلاً ناک، منہ) نہ ہو تو یقیناً وہ شکل بد صورت ہوگی اس صورت میں اگر تمام زشت اور زبوں ہوں تو بد صورتی میں کیا شبہ ہے۔

الغرض ایک نوع کے تمام افراد خراب اور فاسد ہوں تو خوبی کی توقع کہاں سے ہوگی۔ مادہ بھی فاسد ہو گیا اور صورت بھی خراب ہو گئی۔ مادے کا حال خود معلوم ہے کہ اس کے تمام اجزاء فاسد ہیں اور شکل و صورت کا حال یہ ہے کہ معلومہ ترکیب سے اصلاح کی امید نہیں۔ یہ ہے بذات خود نوع کا حال۔ باقی شخص اکبر کی بات رہ گئی تو وہ بھی عقلاء کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ انواع شخص اکبر کے اعضاء کی جگہ ہیں۔ جب ایک عضو اپنے تمام اجزاء میں سے فاسد ہو گیا تو سب اجزاء ناقص ہو گئے آنکھ اور کان اور ہاتھ پاؤں کا خراب ہو جانا تمام جسم کو فاسد بنا دیتے ہیں۔ جہاں تک کہ نوع انسانی کا تمام انواع مخلوقات پر افضل ہونا تمام عالم کے نزدیک خواہ علوم نقلیہ ہوں یا عقلیہ علوم کے پیچھے چلنے والے ہوں، مسلم ہے۔ مگر اس نوع انسانی کا فساد دل اور دماغ کے فساد کی مانند ہے جو کہ جسم کو اعتبار کے مقام سے گرا دیتا ہے۔ الحاصل نوع انسانی کی اجتماعی ہیئت کا حسن اور تمام عالم کی اجتماعی ہیئت کا حسن دو متضاد یعنی کفر و اسلام کے ملنے سے مسلم ہے لیکن تنہا کفر اور ایمان یا ایمان کے ایک فرد اور کفر کے ایک فرد کو

اپنے ہم جنس فرد کے ساتھ ملانے سے حسن متصور نہیں ہوگا۔ خاص طور پر ملاحت کہ اس کی خوبی اس کے اور اس کے ملانے سے ایسی صورت اختیار کرے گی جیسی کہ پانی کے ذائقے کی خوبی مٹھاس اور ترشی کے ساتھ مل کر۔ اگرچہ ”صباحت“ صرف ایک ایمان کو دوسرے ایمان کے ساتھ ملانے سے متصور ہوتی ہے کیونکہ اس جگہ (صباحت میں) فقط صفائی پر نظر ہے جو کہ ”بسیط“ ہے اور اس جگہ (ملاحت میں) شوخی پر نظر ہے جو متضاد چیزوں کو ملائے بغیر اور صورت کو ترکیب دیئے بغیر وجود میں نہیں آتی۔ مختصر قصہ یہ کہ کفر کے افراد کو آپس میں ملا کر حسن صورت کے حاصل ہونے کی اُمید ہے اور نہ معنی کے حسن کی توقع کہ وہ خود مادے کی خرابی کی وجہ سے صاف باطل ہونے کے قابل ہے۔ اس صورت میں (خدائی) کذب کا اضرار کسی خبر کا بھی تو فائدہ نہ دے گا تا کہ سکیں کہ اس کے اعتبار سے رحمت سے ملی ہوئی خیر اس کی محرک ہوگئی۔ اس کے پیش نظر جناب باری تعالیٰ کا کذب محض برائیوں میں سے ہوگا اور ”رحمت کی صفت کے خلاف ہوگا“ پس اگر ”نعوذ باللہ“ ہم کذب باری تعالیٰ کو تجویز کریں گے تو رحمت کی نفی کا اقرار اس انداز میں ضروری ہے اور یہ (رحمت) وہی صفت ہے کہ کتاب عالم کے ورقوں کا مطالعہ کرنے والے حضرات کو اس (صفت رحمت) کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں ہے کیوں کہ اس رحمت کا حاصل یہی بخشش کرنا ہے جو کہ ممکنات کے عارضی وجود اور اس عارضی وجود پر ایمان کی عارضی صفات سے ہیں سب سے اوّل بدیہی امور میں سے ہیں۔

قصہ مختصر یہ کہ دوسرے لوگوں میں کفر کا پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور کفر خود دوسری چیز ہے اور جہالت اور کذب کا دوسروں میں پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور جھوٹ اور جہالت خود اور چیزیں ہیں۔ اس ضد یعنی کفر و ایمان اور کذب و جہل کے خلق کے لئے ضرورت موجود ہے اور یہاں (مطلق کفر و ایمان اور مطلق کذب و جہل میں) ضرورت مفقود ہے۔ البتہ موانع (کفر و جہل و کذب) تمام موجود ہیں اور یہاں (ایمان) سے وہاں (کفر) تک زمین و آسمان کا فرق ہے۔ غرض ایک جگہ میں کسی چیز

کے ممکن ہونے سے اس کا دوسری جگہ میں امکان لازم نہیں آتا ہے اور ایک جگہ میں کسی چیز کے امتناع (نہ ہونے) سے کسی دوسری جگہ میں اس کا امتناع متحقق نہیں ہوتا۔ ہر بات ایک وقت اور ہر نکتہ ایک جگہ رکھتا ہے۔۔

شبہ

باقی ماند اینکہ اگر امتناع کذب باری تعالیٰ و تصدیق کاذب ازاں طرف تسلیم ہم کنیم این قصہ اگر مفید باشد فقط اہل علم را مفید باشد و اگر ادراک این فرق راہ ہم نماید خاصاں را راہ نماید۔ عوام بے علم را چہ سود۔

شبہ

باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم باری تعالیٰ کے کذب کو اور کاذب کی تصدیق کو اس طرف سے تسلیم بھی کر لیں تو یہ قصہ اگر مفید ہوگا تو صرف اہل ایمان کو مفید ہوگا۔ اور اگر اس فرق کے سمجھنے کی رہبری کسی کو حاصل ہو سکتی ہے تو اس فرق کا سمجھنا خاص اہل علم کو راستہ دکھاتا ہے۔ بے علم عوام کو اس سے کیا فائدہ۔

جواب

جوابش این است کہ ضرورت ادراک این فرق ہائے باریک اگر می افتد وقتی می افتد کہ ماہیت جہل و کذب اول کہ در دل بندگان مخلوق فرمودہ اند و ماہیت این جہل و کذب کہ بتصدیق کاذب متصور است وقت ارادہ ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید۔ و این ازاں گفتم کہ قبل این چنین نظر این اعتراض را بدل رسائی نباشد۔ ہمیں است کہ کم کسی دریں خلجان افتادہ باشد۔ پس ہر کہ این چنین نظر دارد این قدر ہم مایہ ادراک دارد کہ پس از بیان

فرق یکے را از دیگر ممتاز بیند و آنانکہ ازین قسم فہم بے بہرہ اند۔  
 ازین قصہ ہم خبر ندارند بمجرد مشاہدہ خوارق از مدعی صدق  
 معاملہ دی دل شان مطمئن میگردد و پیدا است کہ حقیقت یقین  
 ہمیں اطمینان است۔ مگر شاید در حقیقت اطمینان هنوز خلجان  
 باشد بھر دفع این خلجان عرض مے کنم کہ۔

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان دقیق فرقوں کی سمجھ کی ضرورت پڑتی ہے۔ تو اس  
 وقت پڑتی ہے کہ جہالت اور کذب کی حقیقت، اول جو کہ بندوں کے دل میں پیدا کی  
 ہے اور اس جہل اور کذب کی ماہیت جو کہ کاذب کی تصدیق سے متصور ہے۔ فرق  
 مراتب کے ادراک کے وقت نظر میں برابر دکھائی دیتی ہے۔

اور یہ بات میں نے اس وجہ سے کہی ہے کہ اس نظر سے پہلے یہ اعتراض دل میں  
 پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی کوئی شخص اس خلجان میں پڑا ہوگا۔ لہذا جو شخص اس  
 قسم کی نظر رکھتا ہے تو وہ سمجھنے کی اتنی استعداد رکھتا ہے کہ وہ ہمارے فرق کے بیان کرنے  
 کے بعد ایک کو دوسرے سے جدا دیکھ لے گا اور جو لوگ اس قسم کی سمجھ سے بے نصیب  
 ہیں وہ اس معاملے ہی سے بے خبر ہیں۔ وہ تو مدعی کے خلاف عادت امور کو دیکھ کر اس  
 کے معاملے کے صدق سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یقین کی حقیقت یہی  
 اطمینان ہے مگر شاید اطمینان کی حقیقت میں ابھی خلجان باقی رہ جائے اس لئے اس  
 خلجان کو دور کرنے کے لئے میں عرض کرتا ہوں کہ۔

## دفع خلجان

گاہی نسبتی تنہا بدل آید و گاہی نفیضش نیز ہمراہ او بود۔ اندرین  
 صورت نیز دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ این را باشد یا آن را۔

اول: اطمینان است.... دوم: شک.... سوم: ظن.... چهارم: وہم

باین همه بسیاری از معلومات عوام را می بینم که نظری است و یقینی. الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز از قادح اطمینان نباشد. طفل نوزاد پستان را می مکد و بچه گاؤ میش را اگر درد ریا افکنند بی سابقه تعلیم دست و پادر آب میزند و پیدا است که این افعال همه ارادیات اند و هر فعل ارادی را تصور غایت ضروری و ظاهر است که غایت و غرض این افعال نتیجه است در حق آن افعال بغایت خفی العلاقه چه در وسط مقدمات دیگر افتاده اند که پس از ترتیب آنها نتیجه لازم آید مگر چون علم این همه مقدمات الهامی است نتیجه خود بخود بدل می افتد هم چنین حصول اطمینان باخوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقه دارد که بی سابقه تعلیم در جذر هر قلب ودیعت نهاده اند. حتی که فساد همین ودیعت موجب عجائب پرستیها در اکثر افراد بنی آدم مگر دید.

ازین جا این هم واضح شده باشد که نظریه معارض یقین و اطمینان نیست. یقین را در بدیهیات اولیه اعنی مقدماتیکه بی وساطت مقدمه دیگر بذهن ریخته باشد انحصار نیست اندرین صورت اگر گویند که یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداهت و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود.

### خلجان کا ازالہ

کبھی تو دل میں تنہا (کسی چیز کی) نسبت آتی ہے اور کبھی اس کے خلاف چیز بھی اس کے ہمراہ ہوتی ہے اس صورت میں بھی دو احتمال ہیں یا تو دونوں برابر ہوں گے یا یہ احتمال دوسرے پر غالب ہوگا اور یا وہ۔

اول (کا نام) اطمینان ہے۔..... دوسرا شک (کہلاتا ہے).....

تیسرا گمان (کہلاتا ہے).....

چوتھا وہم (کے نام سے موسوم ہے).....

ان سب کے باوجود، عوام کے بہت سے معلومات کو میں دیکھتا ہوں کہ وہ نظری و یقینی ہوتے ہیں۔ الغرض دُور و دراز کے مقدمات پر دلائل کا دینا اطمینان کو خراب نہیں کرتا۔ نیا پیدا ہوا بچہ پستان چوستا ہے اور بھینس کے کٹڑے کو پہلے تیرنے کی تعلیم دیئے بغیر اگر دریا میں ڈال دیں تو وہ دریا میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ یہ تمام افعال ارادی ہیں اور ہر ارادی فعل کے لئے تصور غایت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ ان افعال کا مقصد اور غایت نتیجہ ہے ان افعال کے حق میں جو بہت ہی پوشیدہ تعلق والے ہیں کہ دوسرے مقدمات کے وسط میں واقع ہوئے ہیں کہ ان کی ترتیب کے بعد کوئی نتیجہ لازم آتا ہے۔ مگر چونکہ ان تمام مقدمات کا علم الہامی ہے۔ اس لئے نتیجہ خود بخود دل میں آ جاتا ہے۔ اسی طرح معجزات اور رسالت اور نبوت کے دعوے کے ساتھ دلی اطمینان کو ایسا تعلق ہے کہ پہلے سے جانے بغیر ہر انسان کے دل کی گہرائی میں امانت رکھ دیا ہے، یہاں تک کہ اسی امانت کا فساد اکثر آدمیوں میں عجیب چیزوں کی پرستش کا موجب ہوا۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی ہوگی کہ کوئی نظریہ یقین اور اطمینان کے آڑے آنے والا نہیں ہے۔ یقین بدیہیاتِ اولیہ و بدیہیاتِ اولیہ ایسی حقیقتیں کہلاتی ہیں جو دلیل کی محتاج نہ ہوں اور یقین کے مرتبوں میں ان کو اول مرتبہ دیا جاتا ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مترجم کے معنی ان مقدمات میں جو کہ دوسرے مقدمے کی وساطت کے بغیر ذہن میں آ جائیں، انحصار نہیں ہے اس صورت میں اگر کہیں کہ یقین نسبت کے اعتبار سے عام ہے تو اخبار کے تو اتر اور بد اہت اور نظر کرنے سے بجا ہوگا اور متواتر کی تعریف سے دور کے لزوم کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔

## تعریف و نتیجه خبر متواتر

خبر متواتر آن باشد که موجب اطمینان و یقین بود و ظاهر است که یقین و اطمینان بمعنی مذکور را در تعقل خود توقفی بر تواتر نیست مگر اکنون از وجه دلالت خبر متواتر بر صدق خبری باید گفت. می باید شنید که چنان که خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست و ازین جا احتمال صدق و کذب هر دو در هر خبر پیدا شده همچنین وضع اصل بخر. بهر بیان واقع است و انسان مجهول بر ایصال نفع بنی نوع خود که یکی از سامان او همین بیان واقع است. در اکثر و نیز همین طور مخلوق بر بازداشتن ضرر بنی نوع خود است که منجمله سامان آن نیز باشد. و وجهش همین محبت برادرانه است که اتحاد نوعی علت اوست بالجمله صدق گفتار مقتضای اصل فطرت است. قطع نظر از عروض عوارض و هجوم عوائق دروغ را وجهی نباشد. هان اگر طبع کسی از جاده مستقیم محبت نوعی منحرف شود و رهین غرضی فاسد شود یا سببی از اسباب غلط کاری رهزن خیالات علمیه شود، باشد که عمداً دروغ گوید یا بغلط ره غلط پوید مگر چون خالق بیچون خلق خود را گوناگون آفریده. اگر یکے غبی است دیگری ذکی و اگر یکے ساده کار است دیگری پُر کار و هوشیار در صورت تواتر اخبار و اتفاق ابناء روزگار احتمال غلط کاری محو و متلاشی گردد. اما اینکه غرض فاسد هم باعث این گفتار نشده همان سان بدل حقیقت حقیقت شناسان خلیده ماند که بود چه غلبه هواء بر اکثر افراد بشر بچشم سر مشهود است. نظر

بریں اتفاق گروه اعظم بر غرض فاسد همان سان ممکن است کہ  
 اتفاق جم غفیر بر غرض صحیح و بہر نظیر ہمیں اتفاق جماعات  
 برے پایاں بر مذاہب حقہ و باطلہ کافی است. غرض شرکت اغراض  
 از جماعات کثیرہ ممکن است و بدین سبب کذب عمد ممکن چہ  
 کذب عمد بی تحریک غرضی فاسد متصور نیست. آری غلط  
 کاری برے اختیاری از جماعات کثیرہ بوجہ مذکورہ متوقع نیست چہ  
 سبب اعظم غلط کاری نقصان قوت علمیه باشد یا قلت تدبیر و ظاہر  
 است کہ در صورت اتفاق جماعت کثیرہ ادراک ذکی مصحح علم  
 غبی باشد. و حزم و احتیاط متدبرہ جابر غفلت طبعی مفضلان شود.  
 خلاصہ مرام آن کہ کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال  
 تعدد کذب نیست. آری و ہم غلطی باشد مگر این وہم در صورت  
 اتفاق جم غفیر محو و متلاشی شود. و چون نشود ہمہ انگشتان برابر  
 نباشند. نتوان گفت کہ در دورہ از ادوار ہمہ اغیاء و مغفل زاینند. و  
 اگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکہ سبب غرضی است فاسد  
 باتفاق تصحیح آن نتوان کرد. چہ اعوجاج طبائع افراد کثیرہ از  
 ارادات حسنہ ممکن. بلکہ مشہود و ازان جا کہ این ہر دو امر اعنی  
 عدم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر تعدد کذب در  
 ثانی نزد ہر کس و ناکس مسلم است بلکہ در جلد فطرت ہر کس و  
 ناکس چنان ودیعت نہادہ اند کہ علم مکیدن پستان و نتیجہ آن در  
 قلب طفل نو زاد و علم دست و ہازدن بہرشناوری آب و نتیجہ آن  
 درد دل بچہ گاؤ میش. ہر کس رامی بینم کہ وقت تردّد در امری  
 بجانب غلبہ آراء اہل رائے مائل می شود و گواہی اہل غرض را



مقبول نمی دارد۔ لیکن چنان کہ باعث قوی بر صدق و عمدہ موجب راست بازی پاس خدا تعالیٰ می باشد ہم چنین غرضی فاسد تر از تعصب مذهب و پاس و حمیت دینی نمی بینم۔ عیان راجہ بیان ۔ احوال ابنائے روزگار و ہم گشتگان را دیدہ و شنیدہ ایم ۔

### خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ

خبر متواتر وہ کہلاتی ہے جو اطمینان اور یقین کی موجب ہو اور ظاہر ہے کہ مذکورہ معنی میں یقین اور اطمینان کا خود سمجھنا تواتر پر موقوف نہیں ہے۔ مگر اب مجھے خبر متواتر کی کسی خبر کی سچائی پر دلالت کی وجہ کے متعلق کچھ کہنا چاہئے تو سنئے کہ جیسا کہ خبر بحیثیت اس کے کہ وہ خبر ہے ”صادق“ اور ”کاذب“ ہونے میں منحصر نہیں ہے اور یہیں سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہر خبر میں پیدا ہو گیا، اسی طرح اصل خبر کی وضع کسی واقعے کے بیان کے لئے ہے اور انسان کی فطرت میں انسان کو نفع پہنچانا رکھ دیا گیا ہے چنانچہ نفع رسانی کی ایک صورت کسی واقعے کا بیان کرنا بھی ہے۔ اکثر اوقات اور نیز اسی طرح سے اپنے ہم جنس دوسرے انسان کے ضرر سے اپنے آپ کو بچانا بھی اس کی فطرت میں ہے کہ یہ بھی نفع رسانی کی صورتوں میں سے ایک ہے اور نفع رسانی کی وجہ یکجا برادرانہ محبت ہے کہ اس کی علت انسانیت کی نوعیت میں باہم شرکت ہے۔ الحاصل صدق گفتار فطرت کا اصل تقاضہ ہے عروض عوارض اور موانع ہجوم دروغ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر کسی کی طبیعت بنی نوعی کی محبت کی سیدھی راہ سے بدل جائے اور کسی فاسد غرض کی مرہون ہو جائے یا غلط کاریوں کے اسباب میں سے کوئی سبب علمی خیالات پر ڈاکہ ڈال دے تو ممکن ہے کہ وہ جھوٹ بول پڑے یا غلط راستے پر غلط طور پر دوڑ پڑے مگر چونکہ بے مثل خالق نے اپنی مخلوق کو بھانت بھانت کا بنایا ہے یعنی اگر ایک کند ذہن ہے اور دوسرا ذہین، ایک سادہ کار ہے اور دوسرا چالاک اور ہوشیار تو خبروں کے تواتر اور زمانے والوں کا کسی چیز پر متفق ہونے کی صورت میں غلط کام

کرنے کا احتمال جاتا رہے گا لیکن یہ بات کہ کوئی فاسد غرض بھی تو اس گفتگو کا باعث نہ بن کر اسی طرح حقیقت شناسوں کے دل میں چمکتی رہی جو کہ تھی کیونکہ خواہش نفس کا غلبہ اکثر آدمیوں پر سر کی آنکھوں کے ذریعے دیکھا گیا ہے۔

اس کے پیش نظر ایک بہت بڑے گروہ کا کسی فاسد غرض پر متفق ہو جانا اسی طرح ممکن ہے جیسا کہ ایک بڑے سارے ہجوم کا کسی صحیح غرض کے لئے متفق ہو جانا۔ اور اس اتفاق کی نظیر کے لئے بے انتہا جماعتوں کا حق اور باطل مذہبوں پر اتفاق رائے ہونا کافی ہے۔ غرض اغراض کی شرکت تو بہت سی جماعتوں سے ممکن ہے اور اس سبب سے جان کر جھوٹ بولنا ممکن ہے کیونکہ عمداً جھوٹ بغیر کسی فاسد غرض کے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہاں اختیار کے بغیر غلط کام کرنا بڑی بڑی جماعتوں سے مذکورہ وجہ کی بناء پر اُمید نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ غلط کاری کا زیادہ عظیم سبب قوتِ علمیہ کی کمی کا ہونا ہے یا قلتِ تدبر کا اور ظاہر ہے کہ ایک بڑی جماعت کے اتفاق کی صورت میں ذہین آدمی کی سمجھ غبی کے غلط علم کی تصحیح کر سکتی ہے اور ایک مدبر کی احتیاط اور تجربہ کاری نا سمجھ لوگوں کی طبعی غفلت کی مکافات کا باعث ہو سکتی ہے۔

مقصد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصل فطرت سے کلام نکلا ہے تو جان کر جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے۔ ہاں غلطی کا وہم ممکن ہے مگر یہ وہم ایک بڑے ہجوم کے اتفاق کی صورت میں مٹ جائے گا اور کم ہو جائے گا اور کیوں نہ مٹ جائے کہ سب انگلیاں ۛ اگر بعض سے غلطی ہو سکتی ہے تو دوسرے اس غلطی کو صحیح کر سکتے ہیں۔ کیونکہ سب لوگ غلط وہم میں مبتلا نہیں ہو سکتے۔ مترجم ۛ برابر نہیں ہوتیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام زمانہ والوں میں سے کسی ایک زمانے کے تمام لوگ غبی اور بے وقوف پیدا ہوں اور اگر جھوٹ اصل فطرت سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب کوئی فاسد غرض ہے تو لوگوں کے اتفاق سے اس غلطی کی تصحیح کر سکتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے لوگوں کی طبیعتوں کا ٹیڑھا پن اچھے ارادوں کے باوجود بھی ممکن ہے بلکہ دیکھا گیا ہے اور جہاں سے کہ یہ دونوں باتیں یعنی پہلی

صورت میں غلط بات پر اتفاق نہ ہونا اور دوسری صورت میں عمداً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان ہر کس و نا کس کے نزدیک مسلم ہے۔ بلکہ ہر کس و نا کس کی فطرت میں گہرائی میں ایسے طور پر امانت رکھ دیا ہے جیسا کہ بچے کی فطرت میں پستان چوسنے کا علم اور نئے پیدا ہونے والے بچے کے دل میں اس پچو سنے کا نتیجہ اور پانی میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے کا جاننا اور بھینس کے بچے کے دل میں تیر کر نجات پانے کا نتیجہ رکھ دیا ہے۔ میں ہر شخص کو دیکھتا ہوں کہ کسی امر میں تردد کے وقت اہل رائے لوگوں کی رایوں کے غلبے کی طرف جھک جاتا ہے اور اہل غرض کی گواہی کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن جیسا کہ سچ بولنے کا پختہ سبب اور راست بازی کا بہتر موجب خدائے تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح مذہبی تعصب اور دینی غیرت اور لحاظ سے زیادہ میں کوئی فاسد غرض نہیں دیکھتا ہوں۔ جو چیز عیاں ہو اس کے بیان کی ضرورت نہیں۔ ہم نے اپنے زمانہ والوں اور گذشتہ لوگوں کے حالات دیکھے اور سنے ہیں۔

### در بارہ تواتر

نظر بریں تواتری کہ ناشی از پاس خدا تعالیٰ نماید بہترین تواتر ہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد۔ و تواتر یکہ ناشی از تعصب و حمیت بود بدترین تواتر ہا باعتبار اعتماد و اعتبار یاشد۔ چوں در ”ما نحن فیہ“ نظر کردیم تواتر یہود و نصاریٰ مقابلہ اہل اسلام و ادیان متاخرہ یافتیم۔ و تواتر یکہ در اہل اسلام است بہ مقابلہ کسی دیگر نیست۔ اول بیاس ملت و حمیت اوشان می نماید و دویم بیاس ملتی و دینی نیست۔ چہ این غلغلہ کہ فلاں کس دعویٰ نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است نہ آنکہ دین اسلام متحقق و ممہد از سابق بود و باز این شور بوجہ حادثہ با واقعہ تازہ از میان برخاست۔

الغرض ہر سامع متواترات اول تمیز مناشی اخبار ضروری است پس

ازاں عمل بمقتضاء آن پس جائیکہ مظنہ تعصب و حمیت باشلرفع این تردد اول ضروری است. چوں پس از تنقیر حقیقت حال مقلعات خفیفہ ہم می برآید حقیقت این چنین امور عظام چوں نخواهد برآمد.

### تواتر کے بارے میں

اس بات کے پیش نظر وہ تواتر جو خدائے تعالیٰ کا لحاظ رکھتے ہوئے ظہور میں آئے وہ اعتبار اور اعتماد کے لحاظ سے بہترین تواتر ہوگا۔ اور جو تواتر تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہوگا تو وہ اعتماد اور اعتبار کے لحاظ سے بدترین تواتر ہوگا جب ہم نے مسئلہ زیر بحث میں غور کیا تو یہود اور نصاریٰ کے تواتر کو مسلمانوں کے مقابلے میں اور بعد میں آنے والے مذاہب کے مقابلے میں پایا اور جو تواتر کہ مسلمانوں میں ہے کسی اور کے مقابلے (ضد) میں نہیں ہے۔ اول کا تعصب ان کی حمیت اور ملت کے لحاظ کا باعث دکھائی دیتا ہے اور دوسرا ملت اور دین کے لحاظ میں نہیں۔ کیونکہ یہ شور کہ فلاں شخص نبوت اور ختم رسالت کا دعویٰ کرتا ہے خود دین اسلام کے آغاز میں مسلمانوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ مترجم سے ہے نہ یہ کہ دین اسلام پہلے سے حقیقت میں آیا تھا اور پھر کسی تازہ واقعے اور حادثے کی وجہ سے درمیان سے اٹھ کھڑا ہوا۔

غرض یہ کہ متواتر خبروں کے سننے والے پر اول خبروں کے منشاء کا تمیز کرنا ضروری ہے بعد ازاں اس کے مقتضا کے مطابق عمل کرنا۔ پس جس جگہ تعصب اور حمیت کا گمان ہو تو وہاں اس تردد کا دور کرنا اول ضروری ہے۔ جب ہال کی کمال نکالنے سے چھوٹے چھوٹے معاملات کی حقیقت حال منکشف ہو جاتی ہے تو ایسے عظیم امور کی حقیقت کیوں نہ منکشف ہوگی۔

### معدوم شدن تورات و انجیل

ما چوں تجسس کردیم ابعدا ئی روایت تورات و انجیل ہر یک یک  
یک ، دو دو کس انتہا یافت . چہ باقرار علمائے یہود تورات یک

بار در واقعه بخت نصر یک لخت معدوم شد. و باز پس از مروردہور شخصی از یاد خود نویسائید و همچنین اصل انجیل بعالم وجودی ندارد. و باعتراف علماء نصاریٰ تراجم آن موجود اند. و پیدا است کہ مترجم یک کس باشد نہ جماعت. اندرین صورت اقوال تورات و انجیل در ہر دورہ از متواترات نماند.

### انجیل اور توریت کا گم ہونا اور ان میں تواتر کا مفقود ہونا

جب ہم نے تحقیق کی تو توریت اور انجیل کی روایت ایک ایک، دودو آدمیوں پر ختم ہو گئی کیونکہ علمائے یہود کے قول کے مطابق توریت ایک مرتبہ بخت نصر کے جنگ کے واقعہ میں بالکل معدوم ہو گئی اور پھر کتنے زمانوں کے گزر جانے کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اس طرح اصل انجیل دنیا میں وجود نہیں رکھتی اور علمائے نصاریٰ کے اقرار کے مطابق اس کے ترجمے موجود ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے۔ اس صورت میں توریت اور انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہتے۔

### منسوخ نشدن تورات و انجیل

و آنکہ میگویند کہ تورات و انجیل منسوخ نخواهد شد قولی است از اقوال تورات و انجیل و همچنین دیگر متواترات اوشان. باین ہمہ معنی از کلمات کہ درین بارہ مستند اوشان است باعتبار دلالت مطابقی و سوق قرینہ اگر گیرند فقط این قدر است کہ اخبار من ہمہ واقع شدنی است نہ آنکہ احکام آورده من منسوخ نخواهد شد.

غرض این چنین گفتار کہ زمین و آسمان از جائے خود برود. اما سخن من از جائے خود نرود دلالت بر علم منسوخیت تورات و انجیل نمی کند. آری بمقتضاء حمیت ملت و تعصب مذهب این کلمات را باین معنی گرہ داده اند. باستماع آوازہ دین عیسوی اول یہودیای این وتیرہ

آغاز نہادند۔ از باستماع غلغلہ ظہور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نصرانیان ہم چو یہودیایں بہمیں تدبیر حفاظت ملت خود نمودند۔

### توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا دعویٰ

اور وہ جو کہتے ہیں کہ توریت اور انجیل منسوخ نہ ہوگی تو یہ توریت اور انجیل کے اقوال میں سے ایک قول ہے اور اسی طرح اس کے دوسرے متواترات کا حال ہے اس کے باوجود ان لفظوں کے معنی کے اس بارے میں ان کے لئے سند ہیں دلالت مطابقی اور قرینے کے لحاظ سے اگر لیں تو صرف اتنے ہیں کہ میری (توریت کی) خبریں تمام واقع ہونے کے قابل ہیں نہ یہ کہ میرے (توریت کے) لائے ہوئے احکام منسوخ نہ ہوں گے۔ غرض اس قسم کی گفتگو کہ زمین اور آسمان اپنی جگہ سے ٹل جائے لیکن میری بات اپنے مقام سے نہیں ٹلے گی۔ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ ہاں ملت کی حمیت اور مذہب کے تعصب کے تقاضے سے یہ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا ان الفاظ میں دعویٰ کیا ہے۔ عیسائی مذہب کی شہرت سنتے ہی اوّل یہودیوں نے یہی طریقہ شروع کیا۔ پھر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے کا غلغلہ سن کر پھر نصرانیوں نے بھی یہودیوں کی طرح اسی طرح سے اپنی ملت کی حفاظت کی تدبیر کی۔

مذہب امام رازی رحمہ اللہ وسعد الدین رحمہ اللہ در تواتر

اقوال یہود و نصاریٰ و قول قاسم العلوم در بارہ ایشاں

مگر چون امام فخر الدین (رازی) و ملا سعد الدین (فتنازانی) را اتفاق تنقیر احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد۔ نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں زمانہ این بزرگان می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علمائے دین زمانہ بعرقریزہا فراہم کردہ اند باغوش اوشان می نہادیم۔

القصہ میں اتفاق کلمۃ یہود و نصاریٰ اول در ہر قرن متواتر نیست . باز مظنۃ پاس ملت ظاہر و باہر وقائع کثیرہ کہ آن ہم بتواتر رسیدند باعتراف حقیقت دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم از علماء یہود و نصاریٰ شاہد .

امام رازی اور سعد الدین تفتازانی کا یہود و نصاریٰ کے تواتر میں اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ کا قول لیکن چونکہ امام فخر الدین رازی اور ملا سعد الدین (تفتازانی) کو یہود اور نصاریٰ کی کتابوں کے حالات کی چھان بین کا اتفاق نہیں ہوا۔ اس لئے یہود و نصاریٰ کے ظاہر اقوال پر نظر رکھتے ہوئے ان کو متواتر سمجھ لیا۔ اگر اس زمانے میں یہ بزرگ ہوتے تو یہود اور نصاریٰ کے اقوال سے متعلق کتابوں کو جو اس زمانے کے علماء نے بڑی محنت سے فراہم کی ہیں ان کے سامنے رکھتے۔ قصہ مختصر یہ کہ یہود اور نصاریٰ کے کلمے کا اتحاد اول تو ہر قرن میں متواتر نہیں ہے، پھر ظاہر ملت کے پاس اور لحاظ کا گمان کہ بہت سے واقعات کہ وہ بھی تواتر سے پہنچے، دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت کے اعتراف سے متعلق یہود و نصاریٰ کے علماء کی طرف سے گواہ ہیں۔

تواتر دعویٰ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

بضم این ہمہ مقدمات یکی بدیگری آن مظنہ بہ پیرایۃ تحقق و واقعیت نمایاں شد. آری تواتر دعویٰ نبوت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اظہار معجزات و ادعاء ختم نبوت بطور یکہ احتمال معنی دیگر نماند از این ہمہ الواث پاک است.

اول تواتر بشرائط خود در ہر قرن موجود و باز مظنۃ غرض فاسد منشاء میں اتفاق نمی نماید. و این طرف پس از تحقیق تواتر

دیگر معارض این تواتر نہ برآمد. ورنہ دلیلی عقلی یا نقلی مزاحم آنست. نظر بریں این خبر ضرور مفید یقین باشد و اگر این افادہ یقین نکند حصول یقین اعنی اطمینان قلبی از رہ سمع بطوری نبود. حالاں کہ در ضرورت یقین و فعلیت آن در بعض اخبار احدی را گنجائش کلام نیست و اگر بالفرض افادہ یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبہ ظن چه کم و ما می بینیم کہ بروجوب حکم بمقتضاء غلبہ ظن نہ تنها نقل و نقلیات شاهد است عقل نیز ہمیں فتویٰ می دہد. حال نقل خود ظاهر است.

آیت ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ مِّنْ بَنِيكُم فَتَبَيَّنُوا

أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ“ (سورۃ الحجرات، آیت ۶)

ہم بریں امر دلالت دارد و اگر آرندہ خبر فاسق نیست عادل است حاجت این تبیین نیست و چون امر بہ تبیین نباشد اشارہ بآن باشد کہ اکنون حالت منتظرہ تحقیق طلب نماند. ہر چہ دانستید موافق آن عمل نماید. باز اتفاق جملہ علماء برقبول خبر واحد مجتمع الشرائط شاهد مدعا است. چہ همچو اخبار یقین مصطلح حاصل نتوان شد. اگر احتمال تعمد کذب نیست باری احتمال خطاء ہماں ساں موجود. مگر چون این احتمال بس قلیل الوقوع است چندان اعتبار را نشاید. احتمال صدق کہ اصل موضوع لہ کلام است و موافق مقتضی فطرۃ کار خود خواہد کرد.

الغرض این غلبہ علم موجب غلبہ ارادہ بمقتضائے علم خواہد شد. و ظاہر است کہ غلبہ ارادہ یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجیح آن بر جانب دیگر باشد. و این طرف ہویدا است کہ



سرمایہ فعل ہمیں ارادہ آن فعل باشد۔ چنان کہ علت آن عدم ارادہ و علت ترک فعل ارادہ آن فعل باشد۔ مگر چون وقت تردد، دو ارادہ چنان متعارض باشند کہ وقت شک دو علم اگر ارادہ غالب آمد وقوع فعل لازم آید۔ چہ ارادہ را بشرط عدم موانع فعل لازم و در صورت غلبہ بقدر غلبہ ارادہ موجود آری بقدر تعارض بوجہ تعارض ”کان لم یکن“ شد و از ہمیں تقریر وجوب عقلی بر غلبہ ظن برآمد۔ مگر ظاہر است کہ در صورت افادہ غلبہ ظن نیز، مطلب همان برآمد۔ چہ وقوع عمل در ہر صورت برابر است۔ افادہ ظن باشد یا افادہ یقین فرق اگر باشد در علم و ثمرات آن از تکفیر و تضلیل باشد۔ مگر آنان کہ دیدہ حقیقت بین و عقل حق شناس دارند خود دانستہ باشند کہ الدریں صورت ایمان نام ہمیں تسلیم بقدر غلبہ ظن باشد۔ چہ اکنون کہ ہمہ اسباب علم بالاء خبر متواتر مفقود تکلیف زیادہ ازیں نہ عقلاً درست است نہ نقلاً۔ پس باوجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیہا و شوخ چشمیہا باشد۔ و ہمیں است کفر واللہ اعلم بالصواب۔

### نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے پر تواتر

ان تمام مقدمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا کر وہ گمان تحقق اور واقعیت کے لباس میں نمایاں ہو گیا ہاں نبوت محمدی کے دعوے تواتر اور معجزات اور ختم نبوت کا دعویٰ اس طریقے پر کہ کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہ رہے ان تمام برائیوں سے پاک ہے۔۔۔

اول تو تواتر مع اپنی شرطوں کے ہر قرن میں موجود ہے اور پھر فاسد غرض کا گمان نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتفاق کا منشاء بھی معلوم نہیں ہوتا اور اس طرف تحقیق کے بعد اور کوئی تواتر اس نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے تواتر کے مقابل میں نہیں

نکلا۔ اور نہ اس تو اتر کے خلاف کوئی عقلی یا نقلی دلیل بھی ہے اس لئے اس اصول کے پیش نظر یہ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر یقین کے لئے مفید ہے اور اگر یہ بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو یقین کا حصول یعنی اطمینان قلبی کانوں کے ذریعہ اس طرح نہ ہوتا۔ حالانکہ یقین کی ضرورت اور اس کی فعلیت میں بعض خبروں میں کسی کو کلام کی گنجائش نہیں ہے اور اگر بالفرض اصطلاحی یقین کا فائدہ نہیں دیتا تاہم غلبہ گمان سے کیا کم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ظن کے غلبے کے منشاء کے مطابق حکم کے واجب ہونے پر نہ صرف نقل اور نقلیات گواہ ہیں بلکہ عقل بھی یہی حکم دیتی ہے اور نقل (قرآن و حدیث) کا حال خود ظاہر ہے۔ آیت (ذیل)

”اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کسی قوم کو بغیر تحقیق ناواقفیت سے مصیبت میں ڈال دو۔“ بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہے اور اگر خبر لانے والا بدکار نہیں بلکہ قابل اعتماد ہے، تو پھر اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے اور جب معاملہ تحقیق کا نہ ہو تو اس طرف اشارہ ہے کہ اب انتظار کی گئی حالت تحقیق طلب نہیں رہی۔ جو کچھ تم نے جان لیا اس کے مطابق عمل کرو۔ پھر جملہ علماء کا اتفاق خبر واحد کی قبولیت پر جس میں صحت کی تمام شرطیں موجود ہوں مقصد کی تائید کرتا ہے کیونکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اصطلاحی یقین حاصل نہ ہو سکا تو اگر عدا کذب کا احتمال نہیں ہے تاہم خطاء کا احتمال اسی طرح موجود ہے۔ مگر چونکہ یہ احتمال بہت ہی کم واقع ہوتا ہے۔ اس لئے چنداں قابل اعتبار نہیں۔ صدق کا احتمال جو کہ کلام کا اصل موضوع لہ ہے اور فطرت تقاضے کے موافق ہے۔ اپنا کام خود کرے گا۔

الغرض یہ علم کا غلبہ مقتضائے علم کے مطابق ارادے کے غلبے کا موجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اختیاری فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری جانب پر ترجیح کا موجب ہوگا۔ اور اس طرف ظاہر ہے کہ فعل کا سرمایہ یہی اس فعل کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے عدم کی علت عدم ارادہ ہوتا ہے اور ترک فعل کی علت اس فعل کے عدم

کا ارادہ ہوتا ہے مگر چونکہ تردد کے وقت دو ارادے ایسے ایک دوسرے کے مقابلے میں تن جاتے ہیں جیسا کہ شک کے وقت دو علم ایک دوسرے کے مقابلے ہو جاتے ہیں اگر ارادہ غالب آگیا تو فعل کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

کیونکہ ارادے کے لئے موانع کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ فعل لازم ہے اور غلبے کی صورت میں بقدر غلبہ ارادہ موجود ہے۔ ہاں بقدر تعارض ایسا ہو گیا جیسا کہ تھا ہی نہیں اور اسی تقریر سے غلبہ ظن پر عقلی وجوب غالب آیا۔ مگر ظاہر ہے کہ ظن کے غلبے کے افادے کی صورت میں بھی مطلب وہی نکلا۔ کیونکہ عمل کا واقع ہونا ہر صورت میں برابر ہے۔ خواہ ظن کا افادہ ہو یا یقین کا افادہ فرق اگر ہوگا تو علم اور اس کے نتائج تکفیر اور تھلیل میں ہوگا لیکن جو لوگ حق ہیں آنکہ اور حق شناس عقل رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہوں گے کہ اس صورت میں ایمان بقدر غلبہ ظن تسلیم کرنے کا نام ہے کیونکہ اب تمام علم کے اسباب خبر متواتر سے بالا مفقود ہیں۔ اس سے زیادہ تکلیف نہ عقلی طور پر درست ہے نہ نقلی طور پر۔ پس خبر متواتر کے باوجود بقدر مذکور تسلیم نہ کرنا شومیوں اور شوخ چشمیوں کی پیداوار ہے اور یہی کفر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

### خبر متواتر موجب یقین

بالجمله خبر متواتر بالیقین موجب اطمینان قلبی است ہزارہا کس را مشاہدہ باید کرد کہ چنانکہ در مشاہدات قلوب اوشان مطمئن است ہم چنین باستماع از جم غفیر کہ بے غرضانہ گفتہ باشند اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت بر سکون در ہر دو صورت موجود اندرین صورت این را مفید گفتن و آنرا نگفتن بجز تحکم ہیج نیست و آنکہ در بارہ افادہ یقین متواتر ظاہر بیناں را این خدشہ پیش می آید کہ چون در ہر خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعہ ہم ہمیں احتمال باشد۔ جوابش اہل نظر باریکت را

ازوجہ دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شدہ باشد۔ مگر چون اجمال بتفصیل نمی رسد۔ قدرے مفصل می گویم۔

### موجب یقین خبر متواتر

الحاصل خبر متواتر یقیناً اطمینان قلبی کا موجب ہے۔ ہزاروں آدمیوں کو دیکھنا چاہئے کہ جیسا کہ آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیزوں میں ان کے دل مطمئن ہو جاتے ہیں اسی طرح جم غفیر سے سننے سے کہ انہوں نے بغیر کسی غرض کے کہی ہوا اطمینان حاصل ہوتا ہے دونوں صورتوں میں طبیعت کے لئے تسکین موجود ہے اس صورت میں اس کو مفید کہنا اور اس کو مفید نہ کہنا دھاندلی کے سوا اور کیا ہے اور متواتر خبر سے یقین کا فائدہ دینے میں سطحی نظر رکھنے والوں کے لئے جو یہ خدشہ پیش آتا ہے کہ جب ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال موجود ہے تو مجموعے میں بھی یہی احتمال ہوگا۔ اس کا جواب باریک نظر رکھنے والوں کے لئے خبر متواتر صدق پر دلالت کی وجہ سے واضح ہو گیا ہوگا۔ مگر چونکہ اجمال تفصیل کے درجے کو نہیں پہنچتا ہے اس لئے قدرے مفصل کہتا ہوں۔

### احکام افراد بدوگانہ

احکام افراد بدوگونہ باشد۔ (۱) یکی احکام مطلقہ کہ بسوی مطلقیکہ دریں مقید اعنی فرمود ماخوذ است، منسوب باشند۔ مثلاً نطق زید بجانب انسانیت او کہ درو ماخوذ است۔

(۲) دویم احکام مشخصہ کہ راجع بسوئے تشخص باشند۔ مثلاً کیفیات آواز زید و عمر و وغیرہ از خوبی و زشتی و بلندی و پستی کہ در افراد مختلفہ، مختلف باشند یا سیلان قطره و کوتاہی مساحت وی و کمی وزن آن کہ اول از احکام مطلقہ است و ثانی از احکام مشخصہ۔ چون این قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ احکام مطلقہ در صورت اجتماع افراد همان سان باشند کہ بودند۔ و احکام

مشخصہ متغیر گردند۔ چہ مجموعہ شخص دیگر شد مگر چون این جا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصہ یافتیم۔ و احتمال صدق را از احکام مطلقہ۔ وجہش خود ظاہر است و من ہمہ گفتہ آمدہ ام کہ اصل وضع کلام بہر اخبار واقع و اظہار مرام است و باز محبت نوعی باعث این اظہار و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فہمی است یا از احتمال غرضی فاسد۔ اگر از طرف غرض فاسد اطمینان کلی بہم رسد باجماع آراء و اتفاق کلمات بطور یکہ گفتیم احتمال کذب زائل شد۔ آری همان احتمال صدق باقی ماند و پیدا است کہ یقین ہمیں بقاء احتمال واحد و زوال احتمال ثانی است۔ و این بدان ماند کہ یک رشتہ چنداں مستحکم و محکم نباشد اما اگر رشتہای چند بہم آرند آن ضعف مرتبہ تشخیص زائل شود۔ و آن قوت از احکام اطلاق است چہ رشتہ موضوع بہر تعلیق باشد بدستور ماند۔

غرض ہر خبر مصدق خبر دیگر است و بہم پیوستہ احتمال صدق شیئاً فشیئاً قوت پذیرد و ازیں جا امکان حصول یقین بہ تزايد۔ اخبار عاقلان را معلوم شدہ باشد واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

### افراد کے دو قسم کے احکام

افراد کے احکام دو قسم کے ہوتے ہیں: (۱) ایک تو ”احکام مطلقہ“ جو اس مطلق کی طرف کہ اس مقید یعنی فرد میں ماخوذ ہے۔ منسوب ہوں۔ مثلاً نطق زید اس کی انسانیت کی جانب میں کہ اس میں ماخوذ ہے۔

(۲) دوسرے ”احکام مشخصہ“ جو کہ تشخص کی طرف لوٹتے ہیں مثلاً زید اور عمرو کی آوازوں کی کیفیات اچھی اور بری زور سے اور آہستہ سے جو کہ مختلف افراد میں مختلف

ہوتی ہیں۔ یا قطرے کا بہاؤ اور اس کی جسمانی کوتاہی اور اس کے وزن کی کمی کہ اول احکام مطلقہ سے ہے اور دوسری احکام مشخصہ سے۔ جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ احکام مطلقہ اجتماع افراد کی صورت میں اسی طرح جیسے کہ تھے اور احکام مشخصہ بدل جاتے ہیں کیونکہ شخص کا مجموعہ دوسرا ہو گیا۔ مگر جب ہم نے یہاں دیکھا تو کذب کے احتمال کو ہم نے احکام مشخصہ میں سے پایا۔ اور صدق کے احتمال کو احکام مطلقہ میں سے پایا۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے اور میں بھی وہ وجہ بیان کر کے آیا ہوں کہ کلام کی اصل وضع (بناوٹ) امر واقع کی خبر دینے اور ذیلی مقصد کے اظہار کے لئے ہے۔ اور پھر بنی نوع کی محبت جیسے انسان کی محبت اپنی نوع انسان کے ساتھ۔ مترجم یہ اس اظہار اور اخبار کا باعث ہے اور جھوٹ کا احتمال غلط فہمی کے احتمال کی وجہ سے اگر غرض فاسد کی طرف سے کلی اطمینان حاصل ہو جائے تو رایوں کے اجتماع اور الفاظ کے اتفاق سے جیسا کہ ہم نے کہا کذب کا احتمال زائل ہو گیا۔ ہاں وہی صدق کا احتمال باقی رہ گیا اور ظاہر ہے کہ یقین ایک احتمال کا باقی رہ جانا اور دوسرے احتمال کا زائل ہو جانا ہے۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ایک دھاگہ کوئی زیادہ مضبوط اور پختہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر چند دھاگے آپس میں ملا لیں تو تشخص کے مرتبے کا وہ ضعف زائل ہو جائے گا اور وہ قوت جو کہ اطلاق کے احکام میں سے ہے۔ کیونکہ دھاگا کسی چیز کو لٹکانے (باندھنے) کے لئے بنایا جاتا ہے۔ وہ قوت بدستور رہے گی۔

غرض ہر خبر دوسری خبر کی تصدیق کرتی ہے اور دھاگے کی طرح آپس میں مل کر بتدریج قوت پکڑتی ہے۔ اور یہیں سے خبروں کے زیادہ ہونے سے یقین حاصل ہونے کا امکان عقل مندوں کو معلوم ہو گیا ہوگا۔ واللہ اعلم وعلہ اتم وا حکم

(نوٹ: اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ رذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۸ مارچ ۱۹۶۹ء

بروز منگل دو بج کر اڑتیس منٹ پر شروع کیا اور ۵ محرم ۱۳۸۹ھ مطابق ۲۴ مارچ

۱۹۶۹ء بروز پیر گیارہ بج کر پینتیس منٹ پر ختم ہوا۔ الحمد للہ)

# مکتوب هفتم

در جواب شبهات لحدان بر معجزه

و ثبوت نبوت از معجزه و حصول یقین از

خبر منوات

بسم الله الرحمن الرحيم

مدررب العالمین و صلوة و سلام علی سید المرسلین محمد و آله و از واجد و صبحه و صبحین بعد حمد و صلوة  
 بنامک رحمة قاسم بخدست محمد دم کرم مولوی محمد حسین عتادام الله فیضه پس از سلام  
 دن گزارش پیراست امروز روز چهارم است که بر روز در شب گذرامی نامه نزد دم درین شهر میر  
 به محلات به هم که بچود و دود با مثال امر سامی پردازم و برج پذیر من رند نوشته بر سلام  
 از جانب سید احمد خان صدر الصدور بنامش شکر بر سر زده سوال متعلق کیفیت زمین و آن  
 در کمال گرامی رسید و بنیاده بود اعلی تحریر جوابش نظر بصورتها چند مناسب دیدم امروز که  
 در می سرایه اقامت شد باین کارش بجا گذشت ان غلط گفتم امروز مولوی فتح الدین  
 چند رسیده بودند بذرات شان فرصت توجیه کار دیگر میسر نیامد روز دیگر که ششم  
 خط سید احمد خان بنو ششم دیر روز خوشت بودم که قلم بگیرم و غیافات کند ز را مبعوض من  
 اما سرگرتنها باعث ناتوانیها بود بهانه بیکاری دیده به بروج بر بستر زدم و صبح و شام  
 جیدم امروزه بجهت کندی در پیش است نازاری دلش خيال مثال باز نمانده شد  
 نشان مبعوض میان آورد اما یکی نارسانی دوم هرزه صافی می ترسم که مطلب ترسم  
 بریشان کنم که از آنجا که المامود معذد مروج بدل دارم درین صنف میگزاردم اگر راست  
 بخونست حدت نارسانی و میباید مسامحتی خود خود پیش نظر دارم با بجهت اول بنام خداوند

این گزارش است که بحث معلوم خلی با مکان و امتناع و ممکن در محال لغوی دارد و نظر برین اولی  
 رمزی ازین گزارش میگویم منتفع را دو قسم است یکی منتفع بالذات و آن منحصر در اجتماع نفیضین  
 خواه گرفته در ارتفاع نفیضین زیرا که اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع  
 یعنی اصل همین است که اگر این باشد آن نباشد و اگر آن باشد این نباشد و همچنین اگر این  
 آن باشد و اگر آن نباشد این باشد افند بصورت اگر ارتفاع است اجتماع با انعکاس آید و اگر اجتماع  
 است با ارتفاع متقلب شود چنانچه بدیهی است بلکه اگر ارتفاع را هم اجتماع نفیضین گویند بجهت  
 چه ربط ناقص چنانکه در نفیضین بود همان ارتباط در رفع هر دو است با جمله جمع بالذات  
 منحصر درین است و وجهش اینست که امتناع از اقسام ضروری است و ضروری از کیفیات  
 نه عوارض اطراف آن چنانچه هر چه اندک ضروریه قضیه باشد و اینهم از موجهات و پدید است  
 جهت کیفیت نسبت است نه غیر آن مگر ضروریه یا ایجابی است پس اولی اولی و اولی  
 یعنی جایگاه موضوع و محمول هر چه وجه امر واحد باشند مثل پدر و دگامی در ناقص بود پس  
 محمول صبر یا فصل بر موضوع بود مثل لایسان حیوان بود و شتمال انسان بر حیوان ذات  
 انسان حیوان را حیوان حیوان لازم آید و گاهی در ملزوم و لازم ذات او مثل لایسان  
 زوج ایجاب نیز وجه همان شتمال یکی بر دیگر کسی که خبر از عینیه بعضی مراتب بدیهی لازم  
 صادر و ناشی از ذات بوده از غیر در نه انعکاس آن چه دشوار بود چه اگر ناشی از عین  
 مصدرش آن غیر بودی و ملزوم فقط معروض قابل بودی و ظاهر است که قابل  
 و معروض در مرتبه حقیقه خود معروض از مقبول خالی از عوارض بود و اندر نیصوری  
 آن بران بحدوث آن در آن باشد و هر حادث را اول عدم آن در محل آن می بایست  
 که عدم سابق و عدم لاحق همه در مرتبه برابر اند فرق مکان و امتناع بیان نمی توان کرد  
 که اصل ممکن است و ثانی منتفع آری در لازم وجود اگر امکان انعکاس را گنجایش نباشد  
 که بخارج ربط ذاتی نباشد و از نتیجه مفاد ملزوم لازم وجود دوام نباشد نه آنکه مثل ملزوم



با هم لازم می که یکی از ذات لزوم باشد مفاد لازم ضروری بود با هم که لازم ذات متبوع ذات باشد  
 متبوع بدان و مابین الرتبین فرق تشکیک است نه تباين حقیقی غرض چنانکه در محل ناقص ترکیب  
 باشد اینجا تشکیک باشد و ظاهر است که اشتغال بسبب براتب ضروری به زیاد و از آن است که در  
 رتب بربنسب اجزاء بود با هم که محل تمام همان محل اولی است و چون مابین این قسم  
 طراف نسبت ضروری اجمالی بیان آمد اگر یکی از این قسم طراف زیر نفس کشیده و با دیگر ربط  
 نسبت اجمالی دهند بالیقین ضروری سلبی بیان آید چه اندر بصورت کی خصیص دیگر باشد  
 در بعضی احوال ناقص بود چنانکه در محل اولی تمام بود خواه بالا التزام چنانکه در دو قسم باقی باشد  
 اندر قضیه نیز زیرا که موضوع را یا محمول افعلی زیر لا آرد و دیگر را همچنان گذارند از وقت  
 ضروری اجمالی بدل بصورت سلبی شود چنانکه زید بالضروری میگذشت همچنان زید لیس زید  
 ضرورت گفتن لازم آید و ماورای این اقسام تشکیک نه هر محل که بود محل امکان است زیرا که  
 ضروری ضروری در موضوع و محمول بعد اقتضای یکی بنسبت دیگر بود نه نسبت تناقض و تدافع در میان  
 حقیقت و چون چنین باشد ظاهر است که امکان باشد زیرا که حقیقت امکان همین سلب ضروری  
 سلب بود چون ضرورت ايجاب تمام اقتضای ضرورت سلب کام تدافع برآمد و درین  
 آن نه این است نه آن پس اگر امکان هم نباشد دیگر چه باشد چون زین قضیه بخدا صبر  
 است و سدا و سخن دیگر میاید گفت حقیقت متبوع بالذات این بود که عرض کردم مگر حقیقت  
 متبوع بالذات نیز میاید شنید متبوع بالذات است که بذات خود متبوع نبود اما بود عرض اقتضای ظاهر  
 بتلاط آن متبوع بالذات این وصف بدست آورد با هم که متبوع بالذات آمیخته رنگ امکان  
 زروعی خود بخوبی بهر این گذارش نیست که هر بالعرض را از موضوعی بالذات تاگزیر است  
 بهر در حد حقیقت گرم نیست اگر گرم شود میاید که حوالت از آتش و آفتاب گیرد که بذات خود  
 گرم است و چون متبوع بالذات در اجتماع التخصیص این خاص یافت اختلاف و اتفاق همین احتمال  
 محتمل نیز زده باشد که واجب متبوع نوزان شد نظر برین انحصار متبوع بالذات در مکن خاص

ضرورتاً و میکن چون امکان و امتناع را نظر بر قدرت و اختیار آن قدر مطلق است که قدرت  
 بالا بر قدرت‌ها همه اهل قدرت باشد لازم آمد که هر چه قطع نظر از غیر و در خود تعلق قدرت بآن  
 اگر وجه منع غیر امتناع پذیرد آن غیر هم مقتضای صفتی از صفات خداوندی یا خود مقتضای ذات  
 خداوندی بود ورنه لازم آید که غیر خدا را بر خدا اختیار بود و مخصوص قطعیه مثل فعل الیه یا بریدن و  
 یا شاد و لا راد لغضه و امثال اینها که دلائل عقلیه نیز بمصغیر آنهاست همه باطل گردند کس منکر  
 وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و اراده و قدرت همه بالعرض اند نه بالذات یعنی محل اولی آن  
 باشد یا ناقص ببيان قدم نهاده ورنه این امکان مبدل بضرورت شدی و این سلسله  
 رنگ ضرورت گرفته و چون بالذات نیست همه بالعرض باشند و پیشتر عرض کرده شد که هر اسما  
 عرض سابقه اتصاف ذاتی ضرورت پس هر که درباره وجود کمالات وجود انجمن باشد  
 یعنی اتصاف او با آنها ذاتی باشد یا نه از خدا میگوئیم که اندر بصورت او مصدق همه او صادق  
 وجودیه خواهد بود ورنه محل محروص آن اندر بصورت باز مخلوق آن ازان کمالات در مرتبه ذاتی  
 و کتاب آن از غیر لازم خواهد آمد و پیدا است که این خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی است  
 و چون انجمن است معارضه اراده غیر یا اراده او تعالی معلوم چه آن که مقتضیات را تا اراده  
 اراده است معارض چون توان شد و سوار ممکنات و عالم کدام است که دست او تعالی که  
 بعد و واجب نه تنها نزد اهل اسلام متعین است که ذاتاً نام چه خاص چه عام چه فاسد و چه غیر فاسد  
 همه درین باره یک کلام دارند الغرض آن مانع که سرایه امتناع ممکنات باشد اگر هست هم مدتی  
 و صفات او تعالی است اندر بصورت حاصل امتناع بالغیر آن باشد که اگر اراده خداوندی  
 بفنان ممکن متعلق شود عدم فنان صفت یا فرض کنیم عدم اجزاء و لوازم آن لازم خواهد آمد  
 مگر از پیشتر مسلم است که وجود صفات وجودیه بطوریکه گیرند مبنی عین گویند یا غیر یا لا عین  
 و لا غیر هر دو تعالی ضروری است اکنون در صورت تعلق اراده ممکن عینی بمعنی یک  
 قبیل اجتماع تقيضین است عدم آن صفت لازم آمد پس همان اجتماع تقيضین هم رسید

هم ممکنات در اوقات وجود آنها ممکن است چه ممکن ممکن از هر دو جانب سلب ضرورت باشد  
 البته ضرورت بر ضرورت است که جانب عدم ممکنات موجود هم در اوقات وجود او شان ممکن بود  
 چنانکه واجب نیست متعین نباشد لیکن چون مسلم است که علم خداوندی متعلق بر وجود آنها  
 بیوقت گرفته اکنون اگر این وقت اراده خداوندی بعد از آنها متعلق شود غلطی علم که شعر  
 عدم امکان فیهایی که ای و عدم کاشفیت تامه در صفت اعلم است لازم آید چه اول  
 اشکیت تامه که بر خباب عظیم تسلیم آن ضروری است مسلم است که جمله احوال اشری  
 و غراض آنها منکشف شود اگر با فرض یک فرض هم منکشف نشود عدم حقیقه بعلم لازم آید  
 زیرا که عالم موجود است و علم را قوه کاشف همچنان لازم که آفتاب اشعاع و همین است علت  
 منکشف همیشه و اگر گویند که تحقق معلوم هم ضرورت تا امکان او صورت بند و در قبیل  
 بعد از کشف آن لازم آید جواب این نیست که علم باری در انبیل مسئله است متحقق علیها و انهم  
 بنده جمله کائنات نظیر برین این است چه درین باب درین زده برود و در نه کمترین غلط  
 فدا که نسبت این مسئله دارم اگر ظاهر کنم کلام از جهت خود خارج شود و دنبال و باز  
 میل طلب با و لاحق شود که چون بعد از درین مسئله الطیمان قلبی نصیب این است چه درین  
 یار و گیر و بر سایر بی هیچ نمی ترسم با بجه هر چه اینجا است عکس عالم بالاست این بر کائنات  
 ملی تحقق در آن موطن بر و داده و بار مطابق آن همین موطن عکس افتاده اگر ذوق  
 نیست است که اگر و پاک کوزه اگر نقشها بسته آئینه یکطرف گذارند و باز چاک او در برابرش  
 بسبب کوزه بگرداند و درین آئینه عکس نفوس یکبار حادث شوند و باز بعد هم گردند پس  
 انگار اینجا آن نفوس در موطن پاک ثابت باشند و ازین حرکت تجدیدی و مذات آنها در  
 چه بود این حرکت و مذات عکس تجدید و مذات رود و همچنین در موطن علم نفوس کائنات  
 تجدید و مذات از این موطن که نامش وجود خارجی است و مقابل موطن علم همچو آئینه است  
 و این آئینه نباید بود حرکت از او هر حادث و تجدید همچون اینقدر بر تصویر تمام مسلم

حد و کلمات کافی نیست اگر از توجیه این قصه سکوت در زمره و از وجه و کیفیت تحقق آن هم  
 موطن علم و وجه تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجای خود یا تحوّل آن بر وجه مخالف اگر چه  
 تکوین حرجی می بینیم الحاصل تعلق علم بحد کائنات و حادثات این عالم و انکشاف مصالح آن  
 بسیار بتأملها ضروری است و پس از انکشاف مصالح تحوّل رحمت یا غضب ضروری شود  
 این در حال اینکه قبل فعل اختیاری عقل غرض آن ضروری است و تصور انجام آن واجب  
 مگر انجام کار و غرض آن جلب منفعت باشد یا دفع مضرت باز این منفعت و مضرت خویش باشد  
 یا منفعت و مضرت دیگران چون نسبت خداوند تعالی شاید تصور نفع او تعالی محال است  
 و همچنین تحمل مضرت و دفع اغواص او تعالی منحصر در منفعت دیگران یا مضرت او شان باشد  
 و پدید است کاریکه بغرض نفع دیگران کرده شود رحمت باشد و کاریکه بغرض مضرت دیگران کرده شود  
 غضب بود مگر چون غرض در غرض نفع خویش اگر بیدار دل اسلام را اعتقاد استغنی ضرور آمد که خداوند  
 خداوندی محصل اغواص نباشند زیرا که نفع خود آن خواهد که بذات خود نقصان داشته باشد  
 و دفع مضرت از خود از آن متصور است که در محمل ضرر و محال و تاثرات دیگران بود و ظاهر است  
 که این حصول زوال که نفع و مضرت را ضرور است خبری است از آنکه کنه این حاصل و زایل در  
 بای تعالی نبود پس از آنجا که هر بالعرض امور صوفی بالذات باید احتیاج خدا بودی دیگران  
 لازم خواهد آمد و خدا نام است که همه محتاج او هستند با کمال وجود و کمالات وجود همه در جانب او  
 از اوصاف ذاتیه هستند ازین تقریر طویل بر مخرج انجامید که هر فعل اختیاری که از خداوند تعالی  
 شانه بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب اہم سبب آثاره سبقت رحمتی است  
 غضبی از توابع رحمت انکاش شده همه از تحریکات اولیہ رحمت باید دید و در حق مدفوع رحمت  
 رحمت انکاش شده به نسبت مدفوع ثانیا و بالعرض غضب باید فهمید مگر چون قصه انجین است باین  
 سبب کائنات نه تنها بوجہ لزوم عدم علم محتج بالغیر بود بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم مدین بود بوجہ  
 اعلام صفات دیگر از رحمت و غضب و تیرمادی و سه این و توابع و لواحق آن نیز محتج بالغیر

چون تسکین صفات در حق این پاک ذات ضروری است چنانچه صفات وجودی هستند  
 صفات وجودی در حق او تعالی لوازم ذات و اوصاف ذاتیه هستند و هم عدم سابق است  
 باندیشه عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کثات همان اجتماع نقیضین می باشد و علم عدم  
 غضب غیر لوازم آنها لازم آمد و بوجوهی که این اجتماع نقیضین که استحال ذاتی بودن  
 مسلم شد همان آتش در کاسه باشد یعنی مفاد قطع ذاتی و منع بالغير در خارج برابر آمد و فرق  
 مکان را اجتماع نقطه موجب امتیاز در علم باشد مگر چون وجه امتیاز این قسم صفات مخالفه  
 بقصد رحمت و غضب بود این قسم را محال عادی گویند ماده همین اقتضای اخلاق جبلی را  
 بیند مگر عادت خداوندی را بغیری بالائی نباشد و نه همان محل عوارض بودن خداوند تعالی  
 شایسته که مستلزم بالعرض بودن صفات مکالات او تعالی و احتیاج او تعالی بسوی بکار  
 است لازم آید نظیر برین سرایه تواند رحمت و غضب علی سبیل البدلیه و سوجب تبدل بالغير  
 فی بدلیه اگر باشد اندر او باشد یعنی این تغیر و تبدل غضب محلی فاعلی نشود بلکه اقتضای  
 بعد کابلی باید و هیذ القصد هر که محل قابل رحمت دیدند آنرا بنواختند و هر که امور و غضب فهمیدند  
 بنظر انداختند نظیر برین جائیکه این ممکن است آنرا امکان نبود و جائیکه آن امکان داشت  
 بر وجود و این بدان ماند که شخصی مکانی ساخته و از هر جانب طرح نواخته یکطرف دالان و دیوار  
 نصب کرد و یکطرف پاخانه و بادری خانه را بنا نهاد و باز نظر کرد که این در خور این کار است  
 آن شایسته آن اهل ارس چنانکه حکم طبع تغیر این وضع ممکن نیست مگر آنکه طبیعتش برگردد  
 بکبری و جابری بیکر گنازه چنین وضع متعده خداوندی را بغیری نباشد و خود ظاهر است  
 در انکسار با حقوق خداوندی متصور است و نه اگر کسی بر و ممکن در نه همان فساد که متصور شد  
 هم بیدار و متصور است از مکان ذاتی محال عادی و منع بالغير توقیر و وقوع آن مخالف وضع  
 می همان نباشد که قطع نظر از فساد فعل طبیعت بانی مکان و اگر آن دیگران بر آن وقوع  
 می نمود خداوندی و شست و بر ناست و حقش و غلطیدن در پاخانه از آن اکنون وقت

آنست که از نتیجه این تطویل که بظاهر لاطایل می نماید بیا لایا نام عذوم من از امکان جزیره  
 موطنی امکان آن موطن دیگر نام نماید مگر مرادم اینوقت از امکان مذکور امکان ذاتی نیست  
 که آن مردم یکسان است بلکه غرض آنست که امتناع از هر قسم که باشد با اذن یا بالغیر مرتفع نشود  
 و پیش از آنکه افعال اعبادات کرده داده اند و عادات همین اقتضای طایع و اخلاق را گویند  
 و جمیع موعود من شد که اخلاق خداوندی را تغییر می ممکن نیست یعنی این امر متوان شد  
 که آن اخلاق از محل خود تجاوز نمایند چه رحمت خداوندی عقلا مقتضی انابت صاحبان است  
 و غضب و تعالی مقتضی تنذیب کافران چون این علل مقتضیه بحال خود هستند معلولات اینها  
 ضرور بر روی کار آیند این نخواهد شد که کافران را رحمت بفرستد و مطیعان را غضب سازد  
 یا نه برایشان غضب بود و نه بر ایشان رحمت باشد گوئی عذوائه بحباب امکان ذوال اینهمه ممکن  
 باشد و غرض توقع انقلاب منجیع و تبدل نقشه مقرر عادات نتوان داشت گرچین عادات  
 و اخلاق را در تحرک و در نظر بر محل قابل است و ملکات و قوی و فعلیه خود همان موعود من  
 مناسب اگر موعود من محل یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مردود و مردود  
 کند تحرک آن خلق و فعلیه آن ملکه و قوه موعود من است و در نظر حقیقه شناسان انقلاب  
 عاده و انحراف آن نباشد آری ظاهر بیان را از جانب غائبه خارق بفرمایند من گفتم  
 هر عالم بنده خدا تعالی و است رحمت بعد صلی الله علیه و سلم هستند تا زمانه در از سر موک بحکم  
 هم در پی هوا و هوس نروند و پس از انقراض این قرن در از شخصی مقتضای بشریه مبتلا گردانند  
 شود و آنوقت بحکم ما احصا یکیم من مصیبه فها کسبت اید یکیم مصیبه گرفتار آید این گرفتار ایشان  
 پس از آنکه تا این زمانه اهل قرن این قسم مصیبه را بوجه عدم عطفش ندیده بودند در نظر کو  
 نظر این امری خارق نماید اما آنکه موعود من محقر را بدل از این را نیز یکی از عادات شناسان  
 نه از خوارق عادات آری هر گفتم او هم که همزبانی حوام از خوارق بگویند زاده از خوارق  
 نیستند نبود همین سال خلق جهان را باید دید که مردم و قوی و عیش را باید داشت و نه هر

مستثنی باشد بدین جهت و چه که برین ممتنع ذاتی یعنی اجتماع مقتضیین بود و بر جراتم برین  
با غیر موجود است اگر فرق است همین است که این داخل در احاطه قدرت است و این خارج  
از آن تعقیل این جمالین که صفات دیگر ماکم بر اراده مستندند به یکسای غنی محرم اراده همین  
اطلاق و عادات باشند و ماکم را غلبه و سبقت بر محکوم ضرورت و قوت و شوکت آن از آن  
بسی و اینجاد صورت تجویز اجتماع مقتضیین بود و اراده و عدم آن هر دو لازم می آمدند  
در اجتماع مقتضیین هیچ نقصانی نبود اگر فرض کنند که در آن واحد اراده به مقتضیین  
میتوان شد و کمون آن موجب عدم اراده نیست بر کس تسلیم مقتضیه سرفروشی آورد و مگر چون  
اجتماع اراده و عدم آن محال است جماع صفات که بر اراده و اعدام آن چگونه فهم خواهد آمد  
مان چون قطع نظر از زیر و بالا کنند اراده بذات خود از تعلق با مثالین مساوی گانند و یک  
از خلق جهالت ابتدا و توقع خلق آن وقت ادعای انبیاء و کرام علیهم السلام و نواب و نشان  
از جهالت است این محلی دیگر است و آن محل دیگر این قابل و غیر مان قابل تر این بدان  
قیاس کردن و الا ان را برابر با خانه گوزانیدن است و محبوب بخوف را برابر فهمیدن چنانچه با  
محبوب دوست عادی دیگر است و با بخوف دشمن عادی دیگر این نیست که عادت واحد  
است نفع زسانی مثلا یا ضرر زانی خلاف آن کردن عادت خود بر دشمن است همیشه کسانیکه  
سرنیاز زمین عسودیه نهاده و دیگران نیز بسوی خوانند عادی دیگر است و با کسانیکه با او و او  
بقلب کفر بخیه شکل نافرمانی ایمنه اند عادی دیگر عادت خلق جهالت و کفر است و قبیله  
گفت و تغیر عاده اولی را اگر چه بطاهر عمرنگ عادت ثانیه نماید قبیله گفتن ندیده بر فاعل ضرورت  
این اجمال آنکه افعال متعدیه اورد و سوا باشد یکی فاعل و مفعول با اعتبار اول متعینان  
و با اعتبار ثانی صفت مفعول مگر وقتی که اتصاف مفعول ملحوظ نظر باشد قبیله یا حسن چه ملحوظ نظر  
و مقصود بود و فعل بخاطر آن پیش نظر باید داشت مثلا در سینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خانه  
باید که محاسن آن مکان تا مقدر مرعی دارند بر فعلیکه کنند همین غرض کنند لیکن بدینست که محسوس

بیز دیگر است حسن و کرمی و خیر دیگر با خاند و بد و رونی و عذاب و غیره است اما نسبت  
از جمله ماضی و حیاتیات اگر مکانی باشد و تقسیم شیار نباشد و نقصانی مکان و جسم  
تامل نباشد همچنین خط و قال اگر تنها بگذرد حسنی و دان نیست و اگر نسبت به همه بگذرد  
سایه جسم و منجمد می باشد پس اگر تصویر حسنی بر کاغذ کشند اگر بر مدقش کاغذ خط  
را بگذرانند با یقین آن تصویر از درجه حسن با قاطر گردد همچنین اگر تصویر سیاه کاغذ و شتر و گاو کشند  
می باید که دم بر سرین شاخ بر سر نیز نقشان نیست و اگر اتفاقاً این قسم اعضا را بگذرانند  
آن تصویر از نقصان بی فایده و محیث بدیندشت لیکن همین دم و شاخ اگر بر سرین نقاشی و سر  
مصور تصویر کنند حسن صورت او بریم شود اکنون می باید بینید که خلق جهان و کفر و عالم و خلق  
عالم صفت معمول است اینجا نظر بر حسن مجموعه عالم است که اشارات تقلید و هم اشارات عقاب  
بر آن شایسته است اگر از نقل برسد بر جمله قبا که الله حسن الخالقین نظر باید انداخت و این حسن  
خلق لطف اطلاق می شود این جمله را از دست نباید داد و عرض این صفت حسنیة خالقیت او را  
نیز مجموعه دیگر صفات او تعالی ثابت و قدیم است بطورین در هر خلق حسنیة مذکوره را در خلق یقین  
بود آن مجموعه عالم بود یا فردی فردی من و جناب پیوست مجموعه می ما و شما فقط در خود مراعات  
حسن و چندان نیست که پیوست مجموعه می مجموعه عالم چه شخص صغیر را قدر قیمت بر قدا و باشد  
شخص اکبر را بطریق وجود او نزد عقل و اهل عقل هم مقصود پیوست اجتماعی باشد و بجزار و گ  
اگر مطلوب باشد بالشیع و بالعرض باشد از زیر یا بالا همه انگریزیم قصد بود است و را و دیگر  
مزاج مرکب مطلوب و نه مزاج فردی فردی هر دو ادب انسانی و اگر که پیوست مجموعه می  
است نه تنها تنها اعضا و اجزای و مکان پیوست مجموعه می مطلوب است نه علامه علامه و علامه  
و با و چنانچه همچنین اشارات خداوندی بر آن به در کلام اندر وجود است میفرماید و الله یقول  
کم فی الارض مسیحاتم استوی الی انهار فمواهن سبع سموات از لکم کم میاید است این  
نوعی آدمی و آدمی و از در باز به طیف استوی بر آن و طیف استوی بر استوی اشاره به پیوستی



عالم به نیز هر کار روانی بنی آدم است اندر نصیحت همه یک سکت بشنومند نه بدست  
 جماعتی مقصود افتاد و آری اگر هر یکی را غرضی و منفعتی دیگر بودی کی ایاد گوئی تعلقی  
 به بیت اجتماعی و مخاطبان نوبت میرسد الغرض هم با اشارات نقل و تمسب در اعتبار  
 نظر مجرب و صمیمیت اجتماعی دوست اندر نصیحت کفر و کذب اگر چه فی حد ذاته قبیح باشد  
 حسن فانی مالیه بدانان آنهاست چنانکه خال سیاه و بی روی رشک و حجب  
 زدیا حسن میشود و ذلف پیچیده همچو سیاه اگر چه در حد حقیقت خود قبیح نظر بود اما  
 بوی رشک و خود آنچه را بطاعت دارد و در مرتبه حسن او هر قدر که دخل دارد قابل تامل  
 نیست غرض حسن شخص اگر هم شجره شخص صغر با تمام هند و صورت نبد و چنانچه اینجا با جماعت  
 غیبه ذلف سیاه و غیره شاید معلوم نیستی بس یا پیدا شود همچنین در شخص کبر با جماعت یا  
 فرمودن کافران کمال بد و از حسن حسن گراید با جماعت صدق و کذب علم و جهل  
 پس یا بیاد یا قرآن خیر و شر دفع و ضرر خوبی آواز یک به هزار افزایشد لیکن اگر خود این  
 میرزا اختیار فرماید مورد و دام شوند این تمهید او کمالی است جاسیت معادیا کبر  
 و جلد و نام کسلم بر اوست کمالی شانه همه کلینت فدا گردد و بر ظاهر است که تصدیق کاذب  
 دعوی صدق و نیز یکی از اکاذیب افراد کذب است مثلاً فرض کنیم کزید سخنی غلط  
 ز عمر به تصدیق و بر قیاس و گفت کزید راست فرمود و این سخن او صحیح و درست است  
 که ماده محض دشته باشد اگر از حقیقت حال کاذب است بلا تامل خواهد گفت که عمر و دعو  
 یگوید چنان قول نیز که فلان کس است یگوید یا دروغ قضیه است همچو قضایا احتمال  
 صدق و کذب همچنان دارد که دیگر افراد قضیه قائل به چنان بصدق و کذب وصف  
 نمیکرد که طاعتان دیگر اقول را ازین تقریر منع شده باشد که تصدیق کاذب بقرآن  
 شده یا بقرآن کذب صدق است چه هر چه دلالت بر حق قضیه کند همان قضیه  
 محتمل است و چنانچه ازینجا است اگر امام مازی ماخذ این سخن را بگوید شبهه

کافی فیهید الغرض بمجا طه التصاف مفعولی خلق جهالت و کفر و فسق و کذب و دیگر ذلالت  
 مستلزم هیچ ذم و در حق خالق نمی توان شد التصاف مفعولی بعضی مستلزم التصاف ظاهر  
 علی بهموم نیست اگر نقاشی نقشی زیبا یا نازیا بر دیوار کشد زیبا کی یا ناز زیبا کی صفت  
 همان نقاش است یا بوجه خوش نما کی یا بد نما کی صفت قرطاس یا با نیو جبه نقاش  
 خوش پیکر نتوان گفت و اگر خوش پیکر است بد نظر نخواهد گردید باقی تفریق این را  
 کدام صفت از آن طرف با منظر میرسد و کدام صفت از آن این است و کدام از آن  
 ان بوجه قلت فرصت نمی توانم اما بتقریب عرض مثالی اشاره بان کرده میروم  
 تا بان اگر بتوزیر ارض جلوه الای چیز گردد ان شود نوین جبه هو از آن طرف آید  
 مرتبه التصاف ذاتی و لوازم ان از جای خود قدم نه بردارد و انظر اگر چه نوبه اقصا  
 اما تریع و تشلیث و غیره تقطیعات که مقتضای شکل سخن خاها و منافذ نوبه بر و این  
 فاضل لاحق شود و همه زین طرف است اتفاق فاعل خور است ازین گونا گونی بر تر است  
 از نور افشایش بظهور آید لیکن چنانکه التصاف مفعولی مستلزم التصاف فاعل نیست آری  
 به قدرتش سرایه مع او باشد خصوصاً و قتیکه التصاف مفعولی بعضی حسن شدان  
 فی حد ذاته یا قبیح موجب حسن مجموع شود همچنان التصاف فاعل بعضی که قبیح بود  
 ذم و لوم فاعل شود و همیشه خود ظاهر است یعنی قبح صفت مفروض مسلم باز جایست  
 عینی فاعل ترکیب نیست تا احتمال بدخلت و صف قبیح در حسن نیست اجتماع باشد بخیر  
 فاعل هم گرفتار سزا ر فعل خود باشد و دیگر چه باشد باقیاندا نیک و کذب قبحیت هر چه  
 این سوال زان کس متصور است که فطرت سقیم دارد نه سلیم و طبع و اثر گون و مستقیم  
 نیز نظر بصحیح چند خامه امیفر سائیم صدق و کذب اول در علم باشد یعنی هر چه در علم  
 است دانسته اند و دین مرتبه صدق کمال است چه خبر از صفتی و جودی عینی صفت  
 سید میبخش کند باین نقصان زیرا که شعر میگویم آن است و ان مستلزم نفی اصل وجود کمال

چیز اینهمه صفات وجودی از لوازم ذات وجود معنی ما یا الموجودیه اندو پیدا است که لزوم  
 ت علم از ذات نباشد و نه تعدی عقل به یک معلول لازم آید چه لوازم ذات معلول  
 ت باشند و نه هر است که توار عقل هم مستلزم است و کار بر و اندی یکی و یکی دیگر  
 مع اولی از جهت که اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صوتین فی صوف  
 مدّه و اجتماع نوعین فی شخص واحد یا اجتماع الجسین فی فصل واحد لازم آید و ثانی  
 جهت که تجلّف معلول ز علت اقرار پذیر افتد با جملّه لوازم ذات عام از لزوم خود نبیند  
 نظیر موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و همین است که بهر ثبوت علم  
 و اولی افتاد و اگر اقتضاء ذاتی بیان نبودی بلکه انصاف با عرض می بود مجبور  
 صفات با عرض وجود نیز در سطر عقل حواری خود و موقوف علیه آن نبودی نظر  
 بن از کذب فی علم عدم بعلم معنی ما یا العلم اعنی صفة کاشفه لازم آید چه تحقق معلول  
 حدی که فرض کنند خواه بحقیقت یا با اندراج و اندراج آن در ذات باری تعالی و موطن  
 سلم و باز حجابی بیان اگر با اینهمه انکشاف روند حاصل کلام آن باشد که سبب  
 کشف نیست و چون ان نیست خود وجودیم نباشد چه عدم معلول و لازم ذاتی عدم  
 ت و لزوم دلالتی دارد که منکرش با علم نیست این است حال صدق و کذب علمی و عدم  
 صدق و کذب مقالی و اخباری باشد بظاهر اینجا هر چی نیست چه عدم منفعتی لازم نمی آید  
 بعد صورت وقوع چنین کذب از و تعالی شأنه قدرت بر اخبار کذب نیز بحدّ قدرت اخبار  
 صدق ثابت خواهد شد لیکن چون نظر را قوی گردانند عقل حق شناس را در پرده انشا  
 باز بگذراند انشا الله اینجا نیز همان تماشا بنظر آید که در کذب فی علم بود تحصیل این اجمال  
 بیک کذب قولی و فعلی اگر چه بظاهر امری است وجودی اما مستلزم مضرة دیگر نیست و همچو  
 مع محض حال و شعور نه قطع نظر ازین حقیقت آن الفاظ نیز کیفیت دلالت آنها بر  
 چنان است که در الفاظ اخبار صادق باشد و از اینجا است که در مواضعیکه بی می مضرة

منفعت به نبال در ده آید این مجرب به دل محسن میزد و چنانچه براسرار کلام الله و حدیث  
 پوشیده نخواهد بود با بجهت کذب قولی نه بجهت کذب علمی است بلکه در کذب علمی قبو ذلالت  
 چنان کذب تلذیم عدم منفعت بعلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجه اقتران منفعت  
 دیگران مودودوم کافه انام باشد اکنون باید دید اگر نتیجه کذب مضرة محض نیست پس چگونه  
 نصیب او نباشد و اگر مضرة من وجه و منفعت من وجه از دایره موازنه می باید کرد و اما  
 اگر این تر باشد از افراد همان قسم شمرده شود و این قاعده موازنه هم عقلی است و هم نقلی از نظر  
 اگر متفلسف فرمایند آیه فاما من ثقلت موازینه و آیه فیها اثم کبیر و منافع الناس انما کما  
 من نفعها را مطالعه باید فرمود و اگر اعتقل پرسند قاعده استخراج مزاج نسخه مرکب را در  
 محتاج المزاج را پیش نظر باید گذاشت با بجهت این که محسن انذار غالب را راحت که قدر  
 نماند از آن هم انذار محض باشد قبیح محض و مکروه بالذات است و چون نباشد که وقوع آن  
 بن استعاره حسرت که بجهت صفات کمال است و کمال او نزد هر خاص عام مسلم صورت  
 بنده و آنکه از خلق کفر و جمل و غیره در عالم دهم و در بدل می آید جوابش از بد بر همین  
 واضح است و اگر هنوز بختی خفا باشد من خود عرض کنم می باید شنید که خلق کفر و کذب  
 جمل و عالم بذات خود این نیست آری انجام کار مستوجب انذار باشد باز چون کمال  
 شخص اکبر که نفس بر تر از آن نباشد و البته بدان اوست این نفع معارض نفع  
 و آن انذار چنان شد که نفع سهیل و او دوی بی مزه و نفع شکاف و دل و غیره باندازد  
 این بسیار با بجهت چنانچه در شکاف فتن و دل مقصود بالذات حصول شفاست که همه اجزاء  
 و رآغوش اوست لیکن اولش انذار است و آخرش همه راحت و آسایش همچنین مخصوص  
 بالذات از خلق کفر و جمل و غیره تمیل حال شخص کبر و تمیم کمال اوست اما اولش قبیح است  
 و انجامش حسن جمال با این به قبل نقشه کشی حسین و قبیح حسین قبیح را وجود بود و نه بودی تا  
 استحقاق قاطعیت این و آن به رسیدی و گنجایش و هم ظلم و بخل از قابل بدل می بود و در

شخص کبریا یعنی هست مجبوری همه عالم را که همچو دیگر پستان مجبوری مجبور حادی و نیز مقنن  
 بالذات باشد و اجزائی که من مقسود با عرض در علم باری وجود سابق از اجزاست چنان  
 علت غائی است و اجزا علت مآک و علت غائی. اگر چه در وجودنا جمیع علت مآک  
 اجزاست مگر در علم تقدیمی است بدی گویا اینجا انکسار دست که اصل عقل گزیده  
 چنین است قبل تحقق اجزا در علم آن نیست مجبوری را بوجه تحقق استحقاق اجزا برسد  
 من اقتضای عقلی است و مبدء معروض شد که حسن صورت را نه تنها اجزا و حسن بکار  
 اما اجزا از رشت و از ریا که بقضای قطع بکار باشد و حصول حسن صورت همچنان مثل  
 از آنکه اجزا از ریا و اینهم ظاهر است که کفر ایمان بچو دیگر ملکات و اخلاق انسانی را  
 و مقتضیات مابیت شخصی بودن کافر اند چنانچه باین مذکور است و نبات و من  
 لقی و خلق و سخاوت و بخل و شجاعت و صبر و حلم و غضب و شوق و غش و غیره ملکات  
 نوری و خلق و این را باین ملکات تحمل جعل مقسود نیست چنانچه باین ذرات مومن  
 و در وصف ایمان و کفر تحمل تحمل جعل خبر از خلق و مانع میدهد چنانچه جمیع بدی و بدی و کفر  
 حقین دایه و اسلام بیدی القوم الکفرین و الله لایهدی القوم الظالمین نیز بر لزوم  
 فی مرتبه بالقوة ایمان و کفر اگر فهم باشد و حالت دارد غرض چنانکه هر با عرض از ریا  
 ذات اگر نیست چنین بر فعلیت را مرتبه بالقوة بکایس اگر این قوه در صاحب ذاتی  
 است و بها و نه بر با عرض با ضرورت مآلذات است مگر چنانکه بهر حرارت آتش و خارج  
 مذموم و دیگر نظری آید نظریین القاص ذاتی آن باین بطا بر سلم شد اینجا نیز  
 بلکه کفر و ایمان بچو دیگر ملکات مآخذ و مومن و دیگر نظری آید نظریین آوا و وصف ذاتی  
 باین اینها ضرورتا و آری چنانکه بهر افروختن آتش و مژدن را مقرر ساخته اند و چنانچه  
 افروختن نور ایمان را کفر طری دایه انبیا علیهم السلام و سادش طایفی و انسانی ساخته اند و  
 است خلق ایمان و کفر علم جعل و صدق و کذب بهر آوا یعنی در مرتبه بلکه بهر خلق جدا گانه

بسته بلکه همان خلق ذوات اهل این ملکات مستوجب ظهور این همه صفات و امان ذوات شده  
و باز این ملکات بمقتضای اسباب محرکه اینجا بر تبه و مزون بهر اقتضای باشد مصدر آثار معلوم است  
فعلیت ایشان در کفر شدند مگر در دفع خداوندی با بندگان پس از تحقق ذوات بندگانست و  
پدید است که هر شی پس از تحقق خود استحقاقی بهم رساند که آن استحقاق اینجا از قسم استحقاق فقر و  
اغنیاء و غنیاست نه از قسم استحقاق باج بر شتری و اجیر بر مستاجر و استحقاق احتیاج و غنی  
خیر و ثواب آن خواهد بود بر عکس آن آری وقت شمار گاهی بفقیری نامه رسد و فقری هم  
ماند و چنین گاهی عطا و گران بپادشاه و امن چاک دانی بر تابد با کلمه بنده سر با احتیاج  
حاجت کلان اگر هست همین حاجت هدایت است اندر صورت بجای هدایت اگر از نظر  
بد و غفلتال فرامید این دروغ محض بغرض مغرت باشد که جز از بر همان نیاید بهر غرض  
و شفقت که که با همانست الغرض خلق مرتبه ملک کذب و کفر چهل قبل تحقق استحقاق اهل ملک است  
نه بعد آن اما فاضل آن خلاف استحقاق آن باشد و موجب بر می نمیداشد و آری طلب عالی مختص  
اکبر که بوجه احتیاج آن بان چنانچه عرض شد هویدا است دلیل است که خلق کفر و کذب  
نیز بجهت آثار رحمت او تعالی است و پس ازین اگر فعلیت چهل مرکب جمیع باشد از اسباب  
و پس ازین است یعنی جائیکه ذم و غیران میرسد ذم او میرسد و فعلیت چهل که یک  
بوجه تعلیل خداوندی و تعلیل و تعالی باشد لغو و بالبدن مثال نه الا احوال ظهور آن  
بمقتضای ملک او نبود بلکه اقتضای بسوی او تھا باشد اندر صورت بجز آنکه این که او تعالی  
شانه خبر از عدم صفت رحمت و هدایت از عدم علم و عدم وجود دیگر چه باشد باقی ماند هم  
از اسباب حسنی کار او ضرر مطلق است که نه تنها ضرر فاصل عنی آنکه بوجهی امید نفع اند و نشان  
افراد است بلکه ضرر یک بغرض نفع رسانند و شود مثل تکلف و مل نیز از اقسام است  
غرض درین اسم یک دلالت بر میر می نیست تا تسلیم این عرض حق را بل چنانچه  
بلکه این ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بی پایان اوست و برین قدم شود تعلیل گاه اند

انهم دلائل عقلی دلالت دارند در رسم الله والحمد لله عدول حرمین پس از اسم ذات شیرین  
 است که حجت اقدم صفات است باز ارشاد سبقت حجتی علی غلبه برین ما شاره و تفسیر  
 بر تقدم او خاص بصفت غضب که اسم ضار از پیشکاران است دلالت نمود و وظایف است  
 درین موطن این تقدم و تاخر نه بر تقدم و تاخر زمانی است می آید نه بر تقدم و تاخر مکانی  
 بنیاد بر است همچنان تقدم و تاخر اشرف و انیز در اینجا بساغ نیست که انقسم فرق  
 رتب و اختیار ترک در دو قبول بکار آید یعنی هرگز اندر خود همکاران نوکری مثلا اقدم  
 بشرف و ید نما شایسته نوکری گرفتند و هرگز اکثر از ان فحیدند از اجواب داود و طاهر است  
 و این رود قبول در اینجا مقصود نیست که صفات او تعالی همه مقبول و برگزیده اند یکی هم  
 نبوک و مردود نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیریم چنانکه در دیگر صفات مثل علم و  
 شینت دارا و مثلا بالبداهت بنظر می آید البته این سبقت کبری می نشیند لیکن اندرین  
 صورت اقدم راعلت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضروری شایه  
 نور اجتماع حجت و غضب که در صورت اقرار تحریک مذکور متیقن است دشوار نقد بهر  
 بنج این دشواری یادگاری زمانه تادیب و تربیت خویش و دیگران می باید که در این بنیاد  
 پیدا و استوار در پیرایه غضب چه چتهاست که در بر نمیداشت و اگر در عقل محض بر رسم  
 البش این است که در خزانه خداوندی همه خیر و برکت است شرف نقصان را تا بان درگاه  
 مائی نیست چه خزانه او تعالی همین وجود و کمالات وجود و ثناء است که با یقین این صفات  
 تعالی باشند و پدید است که اگر در ان خزانه عیب نقصانی باشد اول نقصان او تکلیف  
 و لازم آید پس اگر از ان خزانه بنده هم چنان از ربانی دارند که آفتاب از نور خود بر وجه  
 دیگر در حجت باشد چه داود خیر هم اگر حجت نباشد باز چه باشد شنی حجت همین است  
 تا جنتین را بلا و دوشش بوازند یا نوضن خواهند ظاهر است که مخلوق بهر تن محتاج  
 به بهر بنیاد فقیر از هر چه ای محتاج از شان محتاج نمایان است اندر این صورت اول حجت است

کہ از نظر بطور آید یعنی اولین فعلیکہ صادر شد ہمین ایجاد و اعطاء وجود و توابع ان است  
و سلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء و تصور است اری اگر از خانه و دگر بدین  
حرکی ممکنات را این کمالات بدست می آید گنجايش اخذ و سلب قبل اعطاء رسم ممکن  
بود لیکن چون قصد اینچنین است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی یا اعتباری  
غیرنی تواند شد چه قبل ایجاد ممکنات نہ ممکنات را وجود است نہ غیر انها را از شرکاء  
ذات بابرکات تا نشو و نما این صفت و تحرک آنرا بنام آن زنند اری اگر بر رحمت  
است علم را تقدم است اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم است اندرین صورت علت  
فاعلی رحمت ذات بحت باشد و علت قاعلی آن سلومات آن و علم محرک اعنی واسطه  
فی الثبوت و طاهر است کہ اینہر سامان از ازل تا ابد یک حال و یک منوال باشند  
احتمال زوال نیست تا توقع یکاری و تعطیل رحمت بدل ذخیرہ کنند نظر برین ساقط  
اگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشند از تردیدات برد بالجمہ علت تا مہر معلول  
خود قطع نتوان کرد و معلول از علت خود مختلف و منقطع نشود و نظر برین دوام فعلیت  
رحمت در ہر دورہ ضرور است اری گا ہی در قابات تضاد باشد گا ہی در تضاد باشد  
در اول تقدم بالشراف سرایہ ترجمہ باشد و در ثانی مزید قابلیت مزجہ آید مثال اول قضا  
شکافتن و مل است یعنی بیمار و بیمار دار و طبیب یا ران عکس از ہمہ را نظر رحمت بر جمہ جسم  
است اما مل و جسم باقی در بارہ قبول رحمت متضاد اند اگر مل را لکاہ دارند و جسم را  
فاسد میشود اگر جسم را لکاہ دشمن خواهند نمکافتن ضرور است مثال ثانی تضاد قباب  
و شیشہا کی تشین غیر تشین است یعنی از طیف آفتاب ہمہ یک مرتبہ افتاد و اند  
اما قابلیت شیشہ تشین خلافت از حراق با و دانید و شیشہا دیگر همچنان محروم ماندند  
غرض گا ہی رحمت بر اشرف موجب غضب دیگران میگردد آن اشرف همان شخص اکبر باشد  
یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیا و اولیا و مجتہدین گا ہی ایصال تضر و دعائی مضاد



تضاد نفع جسمانی باشند ازین صورت آن نفع را بگیرند مثلا عامیت را یا مال  
 را یا مال را و آن نفع روحانی مثلا مقامات و مدارج رفیع را با و کرامت فرمایند و  
 بهینطور ممکنات همه با خداوند جل مجد و نسبت واحد دارند اما بوجه فرق قابلیت  
 یکی نبی و ولی گردید و دیگران با همچنان محروم داشتند. بجهت ضرورتی که ازین حرم مطلق بگذران  
 میرسد و غصه که از آن در نه و حجت با نظرت بحدوش می آید همه از آن رحمت او تعالی  
 باشند از این صورت ضرر محض که هیچ نفع باقیه او نبسته باشند از آن رحمت متصرف نیست  
 پس حال کذب و دروغ که بالیقین ضرر محض است نسبت او تعالی خیال است محال اگر  
 کسی بادرین دعوی که کذب دروغ و تلمیس و تشعیر ضرر محض است و شائبه نفع با و ترکیب است  
 ترد و باشد جوابش این است بشنویم کذب خداوندی دروغین ظاهر است که هدایت او  
 حق و صلا مکن نیست چه دین نام مرضیات حق است و پیوسته که مرضیات و غیر مرضیات  
 انبیا علیهم السلام را بنص ظهونی توانند دید تا بر مرضیات و غیر مرضیات او تعالی چه رسد  
 پس چون خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نهاد و غیر مرضی را لقب مرضی و لو طریقه  
 علاج آن بالیقین سدد و شد باز اگر نخواهد فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت و اگر  
 بچون پرسیدند فرق مرضی و غیر مرضی غلط برآمده این فرق لازم است که موجب حق عالم  
 میامین خداوند تعالی و بندگان او باشد و کم از کم هدایت این فرق این است که بر موفقی  
 مرضی راضی شوند و بر مخالف ناخوش گردند مگر این درست که خوشی صاحب اختیار که اختیار  
 بزرگ و دش رو فدا کند و دوم افلاس عایش بلب نیار چه قدر موجب میایی است  
 همچنین ناخوشی همچنین با دشوار و دشواران که نه پاس کسی دارد و نه براسن که هیچ جالب  
 نفع و میسایب است و این خیال که در افعال و احوال بندگان فعلی و حالی نه موافق حق است  
 نه مخالف رضا او تا نوبت باین کامیابی و پستی رسد تا شای از آن است که خداوند  
 علیم بر مصلحت و بر کار بیداند و نه قدر صاحب اختیار ربط حادث و قدیم را اگر دریا ندهد خود

اشکال است که علم او از همه علوم پیش است و قدرت او از همه قدرتها پیش علوم و قدرتها  
 ما همه را از تنزیهات علم و قدرت او تعالی اندر و جمل کلمات ما کلمات او تعالی ربی خدا  
 که کرده بود اگر محیط آفتاب است اعنی حاصل اجتماع اشعاع را از ان بنور ارض چنانکه این  
 ناشی از ان است و آن مشار از تنزاع این همچنان کلمات ما ناشی از ان باشند و ما  
 مشار از تنزاع کلمات ما و اینهم پیدا است که حسن و قبح سیاه کل ممکنه همچو فرق دایره و مثلث  
 و غیره اشکال از لوازم ذات آن سیاه کل است با کشف سیاه کل ممکنه و قطعیات همگای  
 انکشاف این فرق نیز ضرور است و ظاهر است که پسند آمدن حسن پس از انکشاف  
 پسند آمدن قبح از ضروریات است و چون قصه انجین است قدرة تامه چرا میگوید  
 نشست با ضرورتها خود خواهد کرد چه علت تامه متحرک او تمام اخراجه موجود مقتضای  
 پسند آمدن تا پسند آمدن هر یک با بطوری جدا زیر تصرف خواهد گرفت چون ازین  
 قانع شدیم باز پس می باید رفت در صورت کذب فی الدین حال منافع آخره معلوم  
 باقی ماند منافع دنیا حال آن نیز نزد اهل عقل و منیع است چه حقایق بسیار از تبدیل  
 و از منتهی متبدل نشوند آتش درین زمان و مکان باشد یا در آن بهر حال آتش است  
 و لوازم ذات از تبدیل مذکور و تغییر نشوند پس چون خدا تعالی همون است که بود و حقایق  
 ممکنه همان هستند که بودند باز دنیا و آخره همه در قبضه اقتدار او تعالی است اندر معین و  
 همان آتش در کاس باشد و همین است که فرموده اند ما اصا بکم من مصیبه فما کسبت انکم  
 فیما بین و در صورت صدق اونی الدین راه یابی قاطبان متصور بود در صورت کذب براه  
 نشوند نظر برین توقع آن الطاف هم نماند که بوجه اعمال صالحه صلحاً و شایعاً عالم بود  
 با خلائق ان با مصیبات مذکوره حال عالم چنان می شود که با خلائق نور و دغای عالم  
 منان بکار اندرین صورت هر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت هم نشود و عالم  
 بگذارد و احکام خداوند از روح تا بدن و از اعمال تا اموال همه را فر گرفته نیست

حکمی است جدا عرض دین را و معنی است ازین تا ازان و مراعات آن جهت مریض است  
 بالیقین تیری است که هزار فساد و لکوک نقصانات و نیار را به هم زد و آنچه در حکم  
 احکام متعلقه به امات نخاع و بیوع و اجابات بود است غرض مقتضای حکم است  
 علامه سایش کاژ نام است اگر بالفرض و التقدير دین نوع و ازان طرف جدا  
 راه نماند اینهمه فاه مبدل باز شود و اگر بالفرض نفسی بهر کابی مغز است بایان رسید  
 رسید یک مکمل و پیه گرفته اگر خر مهره حواله کرد و چه کردند و ازان نفع را اگر مقابل ازان  
 و در البوا اینند این نسبت یک طرف با وجه بند و از یک طرف تخصیص است خواهد رسید  
 از وضع خر مهره همه از آن محض باشد با جمله بعد تسلیم انکشاف حسن قبح و وجود قدس  
 عدم نفوذ مشیه بخال همان کسان آید که از عقل بهره ندارند این است حال نفوذ ضرر  
 کذب خداوندی نسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند و هم دگر آن است که اگر رفع افرا  
 باین کذب گره نخورده باری چه عجب که منفعتی در حق شخص اکبر و ولایت نباهه باشد  
 جویش این است که درین قدر موافق و مخالف همه یک زبان اند که ظلم و آزار و امثال  
 تبعی بالذات اند بذات خود حسنی در بر ندارند اگر حسنی خا زه روی آنهاست همه با عرض  
 باشد نه بالذات مگر آن غیر در صورت مفروضه است مجموعی شخص اکبر باشد حال دا جز  
 که ادبای با انواع و قوی و کمالات آنها تکمیل یافت پس ازان اگر فعلیتی ظهور آید همه  
 از آثار آن باشند اجزاء آن مثل چشم و گوش و غیره قوی ما و شما را حمایت کردند مرتبه قوی  
 این قوی از اجزاء است اما این آثار آنها معنی دیدار و استماع را از اجزاء شمردن کار  
 فرمودند آن نیست خبر از بیخودی میدهند چون حال آنها مذکوره این است که اطلاق اجزاء  
 بر آن درست نیست مالا که خود از ذات و صفات او ناشی است حال اطلاق اجزاء بر  
 مواردی را چه که از خارج ناشی شده با منظر آمده اند خود معلوم شد اکنون باید  
 که که یک از افعال نفوذ با صراحت شود بجانب بنده کن آید از کدام قسم است و آنکه عقل

رسا دارند خود میدانند که ماسی از خارج است و پربندگان یا محض کبر واقع شده نظیرین خبر  
 است این پان نسبی خوانند و ظاهر است که حسن و قبح وابسته با اجتماع اجزاء مختلفه باشد  
 نسبت به نه با اجتماع عوارض مثلا چشم و گوش و بینی با وضع مناسب معلوم که این درست  
 در آن بالا بهم پیوسته صورتی پیدا میکنند آن صورت بوجه اختلاف اوضاع و اشکال گاهی  
 حسن میگردد و گاهی قبیح اما امور خارجی یا عوارض درین حسن و قبح دخل ندارند اگر  
 بعضی با دخل دارند همین دارند که اگر از پیشتر حسن قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند  
 مثلا در صورتی زیبا چشمی ثالث افزاینده ظاهر است که آن حسن بجمال اکنون بدتر از شکل  
 و جمال باشد و اگر فرض کنیم بهیچ صورتی زیباست اما یک چشم نیست اندرین صورت اگر چشمی  
 و گردانند و بجای خالی نهادن قبح مبدل میشود و حاصل همان شد که همه اجزاء و فراموش  
 لیکن جایکه اطلاق اجزاء امور خارجی درست نبود و اگر کمال شی معلوم قبل بحقوق امور  
 لازم آید و نه ازین هم چه کم که این امور خارجی اجزایان خوانند ان شی بذات خود کمال  
 باشد یا ناقص بحکم درین چنین مواقع آن امور خارجی در حسن و قبح او دخل نباشد و  
 چون باشد که این امور اندرین صورت منجمد با سناات و مفصلات باشد چنانچه ظاهر است  
 خصوصاً در این فیض کذب باری تعالی نسبت مخلوقات ظاهر است که آن صفت  
 جناب باری است نه جز با وصف مخلوقات و پدید است که صفت مباین نیز مباین منفصل  
 بود مگر در میان مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست نظیرین میان کذب او تعالی  
 نیز نسبت مخلوقات چه گفتگو باشد باقی ماند اثر کذب او تعالی در مخلوقات آن نمیشود  
 نه خیر چه منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر عالمهای بیمنی است همه محتاج در آن  
 باشند گفتا دروغ همه منافع را برهم زند و انهم گفتا دروغ حضرت خداوند عالم که باز میگردد  
 آن بهیچیک نیست پس از خدا اعتمادی بر کسیت و امید رسانی فهمید که اگر خدا  
 نخواسته خود خداوند تعالی دروغ اختیار فرماید موافق مصلحت مشهور و درین علم ظاهر است

بهر طور ما تحت قرائن دروغ متوان شد و تهمی از اولیات و بدیهیات است  
 و جایکه از افسوس پندیده اند نظریات او نه پسندیده اند بلکه باعتبار آنرا او پسندیده اند یعنی  
 نظر بر بنائیکه با عرض زبان می نمایند پسندیده اند چون مثلاً اشال این مضمون در اوراق  
 گذشته مسطور شد مذاحت مگر نیست القصه تهمی از افسوس است و چون نباشد و ضاعت  
 همه منفات وجودی است اعنی رحمت در صورت تجویز کذب و ارتجالی از افسوس نوعی است  
 تا بعدی که زیاده از آن متصور نیست و صلاحی متوقع فی چنان نمایان است که احتیاج  
 میان ندارد و درین صورت فردی را افراد انسانی نماند که مبتلا و این بلا نشود و اکنون  
 هوش باید دید که وقتی که فی محض و فعلی خالص در کیس و عظیم موجب بیست مجموعی آن  
 دفعه متوان شد شرح محض و زبونی خالص چون نه موجب نازیبا می خواهد شد تفصیل این حال  
 بان است که مصداق حسن مرکبات بنیه اجتماعی خیر و شریک و بد باشد ازین مصداق  
 نه تنها این گوهر بدست متوان آورد و بوجه تنگی الفاظ این کم زبان را در اظهار این  
 و حیرانی است می ترسم که کم فها نرا برین گفتار من خنده آید گویند که خیر حسن همچنین  
 یب حسن متغایر متقاربه باشند اندر نیصورت حاصل این سخن آن باشد که حسن جمیع  
 حق قبح پیدا شود و ظاهر است که برین تقدیر اجتماع ضدین و هم دور لازم خواهد بود و نظر  
 بر این خلجان سخن میگویم که انشا الله در نظر صاحب نظران سخن پریشانم فراموش آید  
 نه است که مقصود بدو قسم باشد مقصود بالذات و مقصود بالغیر باز بر یک بدو قسم دیگر  
 بنام یافته و بدو مرکب مراد از مرکب بیست اجتماعی است که با جماع امور کثیره  
 و نه اینکه امور کثیره از آن مقصود باشند چه نزد عاقلان بیست از هر قسم که باشد  
 نه به معنی که جزوی ندارد اعنی قابل قسمت نباشد که این از آن است که بیست کثیره  
 بیست که بنیه کیفیت است نه کم و چون معنی ترکیب مفهوم شد معنی بساطت نیز واضح شد  
 و در مقصود بالغیر آن است که از آن مقصود می تواند شد مثلاً دیگران تا به دیگران

مهر مقصود است اما بفرض مان و طبع م و عرض از مقصود بالذات آن است که خود مقصود باشد  
نه واسطه و اگر مقاصد پس هر کیفیت که مرکب باشد معنی مذکور مقصود بالذات بود از احسن  
می بینیم ملاقات فی الاصطلاح و هر کیفیت که بسیط است اما مقصود بالذات از احوط  
و آنکه بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر از اخیری گوئیم و یا گوئیم که سبب ترکیبی که جمیع  
خیرات کثیره مثلاً فقط بدست آید یا خوبیهایی چند مثلاً مجتمع شده موجب حدوث آن شوند  
با بیان می بینیم که آن شکل نازیبا باشد مثلاً چشم از قسم خیرات است و هم خوب اگر در شکلی  
فقط چشمها باشند و دیگر هیچ نباشد بالیقین آن شکل نازیبا باشد اندرین صورت اگر چه  
زشت و زبون بود در شستی چه کلام با بجهل اگر همه افراد کینوع خرابی فاسد باشند نوع  
خوبی از کجا آید ماده هم فاسد شد در صورت هم خرابی آن ماده خود معلوم است که همه اجزای  
اند و حال شکل و صورت اینک از ترکیب علوم امید اصلاح نیست این است حال نفعیات  
خود باقی ماند نسبت شخص اگر آن نیز زوایل عقل ظاهر است چه انواع بمنزله عضا  
اکبر اند چون یک عضو بجمع اجزای فاسد شده مافصل گشت فساد چشم و گوش  
و دست و پا همه را فاسد گرداند از اینجا که افضلیت این نوع انسانی بر همه انواع  
نزد همه عالم خواهد تا بیان نقل اند یا پیروان عقل مسلم است فساد این نوع محض  
دل و دماغ باشد که جسم را از پایه اعتبار ساقط گرداند با بجهل حسن هدیه اجتماعی نوع  
انسانی و هدیت اجتماعی جمله عالم بانضمام اضداد اعنی کفر و اسلام اما به تنهاتها  
کفر و ایمان یا باقران فردی از ایمان و کفر بجهت خود تصوف نیست بخصوص حاجت  
که این خوبی باقران این مان چنان صورت بندد که خوبی ذاتی آب باقران  
شیرینی و ترشی اگر چه صباحت فقط باقران ایمانی با ایمانی دیگر تصور باشد که  
اینجا فقط نظر بر صفاتی است که بسیط باشد و اینجا نظر بر شوقی است که بی باقران  
اضداد و ترکیب صورت نه بندد و انقصه باقران افراد کفر باشد اگر نه امید اصلاح

صورت است نه وقوع حسن معنی که آن خود بوجه مساو واده بدیسی البطلان است اندر  
 صورت اضرار کذب شمر بچگونه خیر نباشد تا گویند که با اعتبار آن خیر لاحق است مگر  
 آن گردیده نظر برین کذب جناب باری تعالی محض از و ما تم باشد و صاف صفت  
 رحمت پس اگر نمود باشد تجویز کذب باری تعالی کنیم اقرار عدم رحمت نیز درین پیرو  
 ضرورت است و این همان صفت است که ملاحظه کنان احوال نسخه عالم را از اقرا  
 آن ناگزیر است چه حاصل آن همین اخطار باشد که از وجود عرضی ممکنات و صفات  
 حوضیه ایمان بران از بدیهیات اولیات است العقده خلق کفر در دیگران چیز دیگر است  
 و کفر خود چیز دیگر و خلق کذب و جهل در دیگران چیز دیگر است و کذب و جهل خود چیز دیگر  
 آن حد ضرورت موجود و اینجا ضرورت منقوله و البته موانع همه موجود ازین تا از آن غرق  
 زمین و آسمان است غرض از امکان چیزی در بجای امکان آن در جا و اگر لازم نیاید  
 و از امتناع چیزی بجای امتناع آن بجای دیگر متحقق نشود هر سخن وقتی بکنه مکانی لازم  
 باقی ماند اینک اگر امتناع کذب باری تعالی و تصدیق کاذب از آن طرف تسلیم  
 کنیم این قصد اگر مفید باشد فقط اهل علم و معنی باشد و اگر ادراک این فوق راه هم  
 نماید خامان را راه نماید عوام بعلم راجع شود جوابش این است که ضرورت ادراک  
 درین فرقه بار یک اگر می افتد وقتی می افتد که ما هست جهل و کذب اول که در اول  
 بنده کان مخلوق فرموده اند و ما هست این جهل و کذب که تصدیق کاذب خصوصاً  
 وقت داده ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید و این از آن گفتم که قبل تخمین نظر  
 این اعتراض را بدل رسای نباشد همین است که کم کسی درین خلجان افتاده  
 پس هر که اینچنین نظر دارد اینقدر هم باید ادراک دارد که پیش از بیان فرق یک  
 از دیگر متنازعیند و آنکه ازین قسم فهمی بهره اند ازین قسم هم خبر ندانند و بخود  
 خلاق از مدعی صدق صادق و دل شان مطمئن میگردد و وید است که حقیقت

یقین همین اطمینان است که یکتا بد در حقیقت اطمینان نبوده و همان باشد بهر وضع این کلام  
عرض میکنم که گاهی نسبتی تنها بدل آید و گاهی نقیضش نیز همراه او بود اندرین صورت نیز  
و احتمال است هر دو برابر باشند یا غلبه این را باشد یا آن را اول اطمینان است و می  
شک سوم ظن چهارم و هم با اینهمه بسیاری از معلومات عوام را می بینم که نظری است  
و یعنی الغرض ترتیب بر مقدمات دور و دراز قاطع اطمینان نباشد طفل نوزاد است  
رامی که و بچه گاو و میش را اگر در دریا افکند بی سابقه تعلیم دست و پا در آب نیز  
و پیدا است که این افعال همه ارادیات اند و هر فعل ارادی را تصویر غایت می بینیم  
و ظاهر است که غایت و غرض این افعال نتیجه است در حق آن افعال بغایت خفی است  
چه در وسط مقدمات و گیر افتاده اند که پس از ترتیب آنها نتیجه لازم آید مگر چون علم  
اینهمه مقدمات الهامی است نتیجه خود بخود بدلی می افتد همچنین حصول اطمینان با  
خوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقه دارد که بی سابقه تعلیم در جذر هر قلب و دین  
نهاده اند حتی که قسا و همین ولایت موجب عجاب پرستیها در اکثر افرادی است  
که دید از اینجا اینهمه وضوح شده باشد که نظریه محاضرات یقین و اطمینان نیست یقین را در  
بدیهیات اولیه احسنی مقدماتیکه بی وساطت مقدمه دیگر بزمین ریخته باشد انحصار  
نیست اندرین صورت اگر گویند که یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداهت  
و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود و غیر متواتر  
ان باشد که موجب اطمینان و یقین بود و ظاهر است که یقین و اطمینان بمنی مذکور  
را در عقل خود توقیفی بر تواتر نیست مگر اکنون از وجه دلالت خبر متواتر بر صدق  
خبری باید گفت می باید شنید که چنانکه خبر من حیث الخبر منحصراً صادق و کاذب است  
و از اینجا احتمال صدق و کذب هر دو در خبر پیدا شد همچنین وضع اصل خبر بهر حال  
واقع است دانسان محمول بر ایصال نفع بنی نوع خود که یکی در سامان و همین



واقع است در اکثر و نیز بمیل و ر مخلوق بر باز داشتن ضرر بنی نوع خود است که بنحو سابق  
 ن کذب نیز باشد و وجهش همین محبت برادرانه است که اتحاد و نوعی محبت است  
 بنحوی صدق گفتا و مقتضای اصل فطرت است قطع نظر از عروض و عوارض و محصور هرگز  
 رو غراردی نباشد ان اگر طبع کسی از جاد و مستقیم محبت نوعی منحرف شود در بین  
 وضعی فاسد شود یا بی از حساب غلط کاری ریزن حیالات علمی شود باشد که بعد  
 بر او گویند یا غلط رو غلط بپند مگر چون خالق چون خلق خود را گوناگون آفریده  
 بر یکدیگر غیبی است دیگری ذکی و اگر یکدیگر سواد کاری است دیگری پرکار و هوشیار و صبور  
 یا تر اخبار و اتفاق انبار و دیگر احتمال غلط کاری محمود و سگاشی گردد اما انکه  
 اسدیم باعث این گفتار نشود همان سان بدل حقیقت شناسان خبیث و ماند که  
 بوجه غلبه ابواء بر اکثر افراد بشر مجسم سرشود است نظر برین اتفاق گردد و عظم  
 رض فاسد با نشان ممکن است که اتفاق جم غفیر بر عرض صحیح و بهر نظیر همین اتفاق  
 معات بی پایان بر مذاسب خود باطله کافی است عرض شرکت انراض و جماعات  
 شیر و ممکن است و بدین سبب کذب بود ممکن چه کذب عمدی تو یکدیگر غرضی فاسد تصور  
 است آری غلط کاری بی اختیاری از جماعات کثیره بوجه مذکور متوقع نیست چه  
 سبب اعظم غلط کاری نقیان قرة علمی باشد یا قلته تدبر و فطرت است که در صورت  
 اتفاق جماعت کثیره ادراک ذکی مصحح علم غیبی باشد و خرم و احتیاط و تبه بر جا غفلت  
 بی منتقدن شود خلاصه مراد آنکه کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال نمیکند کذب  
 است آری و هم غلطی باشد مگر این دو صورت اتفاق جم غفیر محمود و سگاشی شود  
 چنان نشود و بر انکشان برابر نباشد نتوان گفت که در دوره از ادوار همه انبیا و  
 فعل نمایند اگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکه سبب غرضی است فاسد یا اتفاق  
 چنان نتوان کرد چه احوال طابع افراد کثیر و از ادوات جهنم ممکن بلکه نشود و غلط

کہ این برود امر عینی عدم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر بعد کذب  
 و بیانی نزد هر کس می آید که سلم است بلکه در مذهب فطره هر کس و کس چنان و دلیلت نهاد  
 اند که علم کید و پستان و نتیجه آن در قلب طفل نوزاد و علم دست و پا زدن بهترین  
 آب و نتیجه آن در دل بچه گاو و میوه هر کس می بینیم که وقت تردد در امری بجانب  
 غلبه آرا و اهل راستی مائل می شود و گویا اهل اهل عرض و مقبول نمی دارد لیکن چنانکه  
 باعث قوی بر صدق و عده موجب ستاری پس خدا تعالی می باشد چنان غرضی باشد  
 تر از نصیب سبب پاس و حمیت دینی نمی بینیم عیان را چه بیان احوال اینها در زرگار  
 و هم که شتکان اودیده و شنیده ایم نظریین تواتری که ناشی از پاس خدا تعالی  
 نماید بهترین تواتر با اعتبار اعتماد و اعتبار باشد و تواتر که ناشی از نصیب حمیت  
 بدترین تواتر با اعتبار اعتماد و اعتبار باشد چون در مانحن فیه نظر کردیم تواتر بود  
 و نصاری بقابل اهل سلام و ادیان متاخره بالتیم و تواتر که در اهل سلام است بقابل  
 کسی دیگر نیست اول پاس ملت حمیت او شان می نماید و دوم پاس ملت و دینی است  
 چه این غفلت که فلان کس عوی نبوت و ختم رسالت میکند خود را غار دین سلام است  
 تا آنکه دین سلام متحقق و مہد از سابق بود و باز این شور و بہ عارضه یا واقعہ تازه را  
 برخاسته الغرض بر سامع متواترات اول تیز شناسایی اخبار ضروری است پس از آن  
 عمل مقتضای آن پس با یکدیگر منصف حمیت باشد و بعد از این تردد اول ضروری است  
 چون پس از تنقیر حقیقت حال مقدمات خفیه هم می برآید معیشت این چنین مورد  
 عظم چون نخواهد آمد چون تجسس کردیم و بعد از روایت تورات و انجیل یکدیگر  
 دو کس تنها یافت چه با قرار علماء بود تورات یکبار در واقعہ بحث نصر یک بحث  
 معوم شد و باز پس از مرود و ہوشیاری زیاد خود نویسانند و چنان صلی علی عالم  
 وجودی ندارد و با عتراف علماء نصاری تراجم آن موجود اند و پیدا است کہ ترجمہ

کتب کتب شده جماعت اندرین صورت احوال قرات و انجیل و در هر دو و از تواتر  
 خود آنکه میگویند که قرات و انجیل منسوخ نخواهد شد قوی است از اقوال قرات  
 و انجیل همچنین دیگر تواترات ایشان باین مذهب است که درین باب مستند  
 نشان است باعتبار دلالت مطابق رسوق قرینه اگر گیرند نقطه این قرات  
 اخبارین همه واقع شدنی است نه آنکه احکام آورده من منسوخ نخواهد شد عرض  
 چنین گفتار که زمین و آسمان از جای خود پرورده اما سخن من از جای خود پرور  
 است بر عدم منسوخیت قرات و انجیل نیکند آری مقتضای رعیت ملت و تعصب  
 باین کلمات را باین حسی کرده داده اند با سماع آواز و دین عیسوی اهل یهودیان  
 و تیره آغاز نهاده اند باز با سماع غلغله ظهور خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم نظریه  
 بر یهودیان بهمن تدبیر حفاظت ملت خود نمودند مگر چون امام خود الهی ظاهر شد  
 اتفاق تنقیر احوال کتب یهود و نصاری نشد نظریه بر اقوال یهود و نصاری را  
 بشواترات فهمیدند اگر درین زمانه این بزرگان می بودند کتب متعلقه احوال  
 نصاری که علماء این زمانه بر قرنیها فراهم کرده اند با خوش ایشان می نباید  
 قصه این اتفاق که یهود و نصاری اول در هر قرن متواتریت باز شطنت پس  
 مت ظاهراً و باهر قانع کثیره که انهم متواتر رسیدند با عتراف حقیقت دین  
 مدی صلی الله علیه و سلم از علماء یهود و نصاری شاهد بضم این همه مقدمات یهود  
 نمیری متن منطه پیرایه تحقق و واقعیت نمایان شد آری تواتر و حوی نبوة محی  
 حل الله صلی الله علیه و سلم و اظهار معجزات و ادعای ختم نبوت بطوریکه احوال  
 بی دیگر مانند این مباهات پاک است اول تواتر بشر الطر خود در هر قرن وجود  
 در منطه فرض فایده نشان این اتفاق نمی نماید و انظر ف پس از تحقیق تواتر  
 در منطه این تواتر برآمده دلیل عقلی یا نقلی مزاحم است نظر برین این مبر

مضروب یقین باشد و اگر این هم افاده یقین کنند حصول یقین معنی اطمینان قلبی  
از ره سمع بطوری نبودی حالانکه در ضرورت یقین و فعلیت آن در بعض اخبار  
را گنجایش کلام نیست و اگر با فرض افاده یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبه ظن چه کم  
و ماضی میم که بر وجه کم مقتضای غلبه ظن نه تنها نقل و نقلیات شایسته عقل نیز  
همین فتوی سید به حال نقل خود ظاهر است ایه دان جا کم فاسق بنا قیمنو ان تقیمن  
تو با بهما لا هم برین امر دلالت دارد و اگر از خبر فاسق نیست عادل است  
این تبیین نیست و چنان آبرو تبیین نباشد اشاره بان باشد که اکنون حالت منتظره تحقیق  
طلب نماید هر چه دانستید موافق آن عمل نماید باز اتفاق جمله علماء بر قبول خبر واحد  
مجتهد و شرایط شایسته عا است چه از سجد اخبار یقین معظم حاصل نتوان شد اگر چه  
تقدیر کذب نیست باری احتمال خطا و همان سان موجود مگر چون این احتمال پس تعلیل  
الوقوع است چندان اعتبار نداشته باشد احتمال صدق که اصل موضوع کلام است و موافق  
مقتضی فطرت که خود خواهد کرد الغرض این طلب علم موجب غلبه اراده مقتضای علم خواهد  
شد و ظاهر است که غلبه اراده یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجیح آن بر جانب  
دیگر باشد و این طرف هوید است که سرایه فعل همین اراده آن فعل باشد چنانکه علم  
عدم آن عدم اراده و علت ترک فعل اراده عدم آن فعل باشد مگر چون وقت  
تردد دو اراده چنان متعارض باشند که وقت شک دو علم اگر اراده غالب آمد و خود  
فعل لازم آید چه اراده را بشرط عدم موافق فعل لازم و در صورت غلبه بقدر غلبه اراده  
موجود آری بقدر تعارض وجه تعارض کان لم یکن شد و از همین تقریر و وجوب عقل  
بر غلبه ظن بر آید مگر ظاهر است که در صورت افاده غلبه ظن نیز مطلب همان آید  
چه وقوع عمل در هر صورت برابر است افاده ظن باشد یا افاده یقین فرق اگر  
باشد در علم و فقرات آن از تکفیر و تضلیل باشد مگر آنکه دیده حقیقت بین و عقل خیر

و اگر خود را مستعد باشد که آن را در صورت ایمان نام چنین تسلیم بقدر غلبه یمن باشد چه  
 اکنون که بر سبب با علم بالا خبر متواتر منقود تکلیف زیاده ازین نه عقلا درست است  
 نه نقل پس با وجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیها و شوخ مشی  
 باشد و همین است کفر و الله اعلم بالصواب بالجمله خبر متواتر بالیقین موجب اطمینان  
 قهقی است هزار یکس را مشاهده باید کرد که چنانکه در مشاهدات قلوب و شان طمئن  
 است همچنین با شمع از جم غفیر که بغیر خانه گفته باشند اطمینان حاصل است اتفاق طبعیت  
 بر سکون در مرد و صورت موجود اندرین صورت این را مفید گفتن و از آن گفتن بجز  
 حکم چه نیست تا آنکه درباره افاده یقین متواتر ظاهرا بر میان را این حدیث پیش  
 می آید که چون در خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعه هم همین احتمال باشد چرا  
 اهل نظر باریک را از ذمه دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شود باشد مگر چون اجمال  
 بتفصیل نمیرسد قدی بفضل میگویم احکام افراد بدو گونه باشد یکی احکام مطلقه  
 که بسوی مطلق که درین مقیده یعنی فردا خود است منسوب باشد مثلا نطق زید یا  
 انشائیت او که در فردا خود است و دوم احکام مشخصه که راجع بسوی شخص باشد مثلا  
 لیقات او از زید و عمر و غیره از خوبی و بدی و بسنی که در فردا و مختلفه مختلف  
 باشند یا سیلان قطره و کوتاهی مساحت و سی و کی و زن ان که اولی از احکام مطلقه  
 است و ثانی از احکام مشخصه چون اینقدر معلوم شد معلوم باید کرد که احکام مطلقه  
 در صورت اجتماع افراد همان سان باشند که بودند و احکام مشخصه تغییر گردند چه مجموع  
 شخص دیگر شد که چون اینجا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصه یا فتمیم و احتمال  
 صدق را از احکام مطلقه و جیش خود ظاهر است و من هم گفته آمده ام که اصل  
 واضح کلام پیر اخبار واقع و اظهار مرام است و باز محبت نوعی باعث این ظاهر  
 و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط نمیشود است با از احتمال غرضی خاصه اگر از

حرف تم من نہ سہ میان کلمہ ہر سہ با جماع آرا و اتفاق کلمات مجہور کہ  
 اعظم اقول کذب باطل شدہ آری جان احتمال صدق باقی ماند و پیدا است کہ غیر  
 بین بقا و اقبال واحد و زوال قول ثانی است و این بدان ماند کہ یک رشتہ چنانکہ  
 مستحکم و محکم نباشد و اگر رشتہ بکی چند ہم از میان صفت مرتبہ شخص را بمل شود  
 از آن قوت کہ از احکام اطلاق است چہ رشتہ منسوب بتعلیق باشد برستور ماند  
 غرض ہر خبر بعدہ قی خبر و یز است و ہم پیوستہ احتمال صدق شیا فشیئا قوت  
 پذیرد و ازینجی امتناع حصول یقین بتواتر اخبار عاقدان معلوم شدہ باشند  
 و نہ عدم و علمہ اتم و حکمہ



## مکتوب ہشتم

بنام مولانا احمد حسن امروہوی رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

گذشتہ صفحات میں مکتوب پنجم کے تحت مکتوب الیہ مولانا احمد حسن امروہوی رحمہ اللہ کا تعارف گزر چکا ہے۔

خلاصہ مکتوب

یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے مولانا احمد حسن صاحب کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے بارے میں مولانا سے اس لئے دریافت کیا تھا کہ آیا ہندوستان جبکہ غیر مسلم انگریزوں کے زیر نگیں ہے تو کیا یہ دارالحرب ہے اور کیا دارالحرب کے ہوتے ہوئے مسلمان اگر سود لیں تو جائز ہے یا نہیں؟

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جس تحقیق سے اس مسئلے کا جواب دیا ہے یہ حقیقت میں انہی کا کام تھا۔ مکتوب میں آپ دیکھیں گے کہ مولانا نے ایک مجتہد اور فقیہ کی حیثیت سے قلم اٹھایا ہے اور مسئلے کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا۔ بلکہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر بھی کہیں کہیں آپ کو محاکمانہ انداز نظر آئے گا اور بعض حالات میں کسی خاص امام کے قول کو ترجیح دینا ان کے اپنے منفردانہ رنگ کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں کہ ہندوستان اگر

دارالحرب ہو تو جب تک دارالحرب سے سود لے کر دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں اس وقت تک یہ سود کا روپیہ ملکیت میں نہیں آتا اور نہ اس کا دارالحرب میں رہتے ہوئے کھانا حلال ہی ہے۔ اسی طرح اگر کفار دارالاسلام میں سے مسلمانوں کا مال چھین کر دارالکفر میں لے جائیں تو اب ان کا قبضہ مکمل ہو جائے گا لیکن جب تک مسلمانوں کا مال کفار کے قبضے میں دارالاسلام کے اندر موجود ہے اس کا حکم غصب کا حکم ہے ان اموال کو کفار سے دارالاسلام میں واپس لینے کی قوی امید کی جاسکتی ہے۔ الغرض جس طرح دارالاسلام میں رہتے ہوئے اموال مسلمین کو کفار چھین لیں تو وہ کلیہ قبضہ نہیں سمجھا جاتا اسی طرح دارالحرب میں مسلمان اگر حربی سے سود لیں تو اس پر اس وقت تک مکمل قبضہ نہیں ہوگا جب تک دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں۔

یہ لکھ کر مولانا لکھتے ہیں۔ اس طرح مال پر ملکیت ہو جانے کے بعد اموال کی پاکیزگی کا مسئلہ دوسرا ہے۔ یعنی جس طرح شراب اور خنزیر کو بیع کے ذریعے حاصل کرنا چاہیں تو مسلمانوں کے لئے یہ بیع باطل ہے اسی طرح سود اور جوئے اور چوری اور غصب کا مال مسلمانوں کے لئے حرام ہے۔ بعد ازاں مولانا لکھتے ہیں:

اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دارالحرب کی ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شرا کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک رہے گا کیوں کہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکور مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا ہے ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دارالاسلام میں آ گیا تو غلبہ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ لا ربوبین المسلم والخرب یعنی مسلمان اور حربی میں سود نہیں



ہے مدلل ہو گیا۔ لیکن جو شخص اس دیار (ہندوستان) کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے (یعنی ہندوستان میں رہتا ہے) ..... اس کی نظر میں (اگر ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے..... بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔

آگے چل کر مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں:

میرے عزیز کسی چیز کی اباحت، معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں آتی..... چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔

جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اگر فرض کر لو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔“

پھر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مستند فقہاء کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا۔ جب تک وہ تمام صورتیں باطل نہ ہو جائیں جن سے دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے بلکہ دارالاسلام اُس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ اسلام کے علاقے میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے یہی مرجع ہے بلکہ دارالحرب کے اگر بعض قرائن ختم ہو جائیں کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں تو دارالحرب دارالاسلام بن جائے گا۔

ان فقہاء کے اقوال سے صرف اتنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ

دارالاسلام کب تک دارالاسلام رہتا ہے اور یہ کہ دارالحرب کب دارالاسلام بن جاتا ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے احکام کے اجزاء کے باعث کوئی ملک دارالاسلام رہتا ہے لیکن کیا ہندوستان میں اسلام کے حکم برطانیہ کے زمانے میں رائج تھے اگر نہیں تو یہ پھر ہندوستان کیا ہے اس کے متعلق مولانا آخر میں تحریر فرماتے ہیں:

ہندوستان مولانا محمد قاسم کی نظروں میں دارالحرب تھا۔

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا۔

اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک رائج یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے، دوسرے مسلمان پناہ گزین کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک طرف۔



## مکتوب ہشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان  
 رادر هندوستان و ہم در بیان عدم جواز  
 آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ

ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے ناجائز  
 ہونے پر اور نیز رہن رکھی گئی زمینوں کی آمدنی  
 کے ناجائز ہونے کے بیان میں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کم ترین بر تمیزان بخدمت عزیز عزیزان

مولوی سید احمد حسن صاحب زادالله عمره و قدره

سلام مسنون بجا آورده گذارش پیر است. دور قیمة آن عزیز  
بامستدعاء تحقیق جواز و عدم جواز اخذ ربا مستامنان اهل اسلام را از  
دار حزب رسیده سرمایه کامر این ها گردیدند. مگر این مسئله را  
دیدم که از اعظم مسائل عظیمه و اهم مهمات دینیہ است ناختم  
در گره کشائی این چنین اباحت پوج است. آنانکه شبهاء دراز بلود  
چراغ چشم را سرمه سا کرده اند. به مطالعه کتب فقه و انواء ادب (نه)  
نکرده عمر دراز بسر آوردند اگر درین چنین مضامین لب بجنبانند  
زیبا است که این کار کار اوشان است. من نابکار را درین کارها  
سرفروداوردن نشاید که هر کاری هر مردی، تا هنوز عبور بر مسائل  
ضروریہ هم میسر نیست تا تحقیق این چنین مسائل که درین قدر عمر  
رفته یک روز هم ضرورت تفتیش آن نیفتاده چه رسد. مگر خاطر  
عزیزان عزیز است. آنچه بصفحة خاطر می نگارند من درین صفحه  
میگزارم مگر اول سخنی چند قابل گذارش میدارم بشنو.

اینکه علت حدوث و بقاء ملک قبض است

اول اینکه علت حدوث و بقاء ملک قبض است نه غیر که

علت همی یک باشد. و آنچه بیع و شراء و اجاره و هبه و وصیت و میراث را از موجبات ملک شنیده باشی بنابش بر همی است که باین اسباب استحقاق قبض بهم میرسد و همی است که بر بایع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض ممنوع گشت و هبه قبل القبض نا تمام ماند. و آنکه وصیت و میراث را قبل القبض مفید ملک می بینی از مسامحات نظر سرسری است. در بیع و هبه قبضه بایع و واهب قبل تسلیم موجود است و هم خود موجود تا وقتی که خود بدو نسپارد و نتوان گفت که مشتری و موهوب له قابض و متصرف شدند.

بالجمله ارتفاع قبض بایع و واهب و قیام قبض مشتری و موهوب له بجایش بی تسلیم بایع و واهب صورت نه بندد و در میراث و وصیت تا وقتی که مورث و موصی گوهر حیات بجیب و دامان این بدن داشت و قبضش بدستور بود وارث و موصی له را اختیار تصرف در آن اموال نبود. چون آن خود از میان برخاست و جان بجان آفرین سپرد قبض او نماند که اجتماع قبض وارث و موصی له حسب اشاره مورث و موصی در قبض و تصرف خود آرد بجا است که مانعی نیست. تحقق اشاره در وصیت خود ظاهر است. و آن قصه را اگر یاد کنند که در اوّل درباره اموال بر میت واجب بود که وصیت تعیین حصص پس ماندگان نماید و باز آنرا منسوخ کرده خود حصص او شان را متعین کردند. خود بخود واضح میشود که در مؤنة وصیت معونة او کرده اند نه آنکه او را از میان یکسو افکندند. اندرین صورت تسلیم از طرف مورث و موصی بوجه

احسن بہ ثبوت پیوست و زائد ازاں متحقق گشت کہ در بیع و ہبہ بہ نظر آمد۔ چہ آنجا اگر از میان میخیزند بیکسو میشوند و چنان نمیخیزند کہ باز احتمال عود نباشد و این جا چنان از میان میخیزند کہ بجز نام ہیچ نمی گذارند۔ مرکب باز آمدن راہی کردہ میروند۔ و اگر تسلیم از مورث و موصی همان بود کہ در عالم حیات بدست وارث و موصی لہ می سپردند باری ازین چہ کم کہ چون مورث و موصی ازین جہان برخاست و عالم را از خس و خاشاک وجود خود بہر داخت قبض او نیز نماند۔ اکنون بتسلیط مالک الملک وارث و موصی لہ آن اموال را بقبض و تصرف خود درآرند سرمایہ ملک اوشان باز همان قبض باشد کہ بود۔

ترجمہ

بے تمیزوں میں سب سے زیادہ بے تمیز

عزیزوں میں سے ایک عزیز مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ و قدرہ سلام مسنون بجالا کر عرض پرداز ہے۔ آں عزیز کے دو خط مستامین ﴿مستامن وہ شخص کہلاتا ہے جو کفار کی حکومت میں قیام کے لئے ان سے امن طلب کر کے رہے۔ مترجم﴾ اہل اسلام کو دار حرب سے سود لینے کے جواز اور عدم جواز کے متعلق پہنچ کر کامرانوں کا سرمایہ بنے۔ مگر میں نے اس مسئلہ کو دیکھا کہ عظیم الشان مسائل میں سے زیادہ عظیم اور دینی مہمات میں سے ایک اہم معاملہ ہے۔ میرا ناخن تدبیر اس جیسی بحثوں میں گرہ کشائی سے عاجز ہے۔ جن لوگوں نے لمبی لمبی راتوں میں چراغ کے سامنے آنکھوں کو تپایا ہے اور فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کرتے وقت زانوائے ادب کو نہ موڑ کر عمر دراز بسر کی ہے اگر ان جیسے مضامین میں لب ہلائیں تو زیبا ہے کہ یہ کام انہی کا کام ہے۔ مجھ جیسے ناکارہ کو ان کاموں میں غور کرنا لائق نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کا جدا کام ہوتا ہے۔

ابھی تک ضروری مسائل پر بھی عبور میسر نہیں ہے۔ کجا ان جیسے مسائل کی، کہ اتنی عمر گذر گئی ایک دن بھی تفتیش کی ضرورت نہیں پڑی، تحقیق کہاں سے ہوتی لیکن عزیزوں کی خاطر داری مقصود ہے۔ اس لئے جو کچھ غیبی اشارے میرے دل پر لکھتے ہیں وہ میں ان صفحات میں لکھ چھوڑتا ہوں۔ مگر اول چند باتیں قابل گزارش ہیں سن لیجئے۔

### پہلا مقدمہ یہ کہ علت حدوث بقاء ملک قبضہ ہے

اول یہ کہ ملک کے باقی رہنے اور حدوث کی علت قبضہ ہے نہ اور کچھ کہ علت صرف یہی ایک ہے رہائج و شرا، اجارہ اور ہبہ اور وصیت و میراث کو ملک کے اسباب میں سے تم نے سنا ہی ہے ان کی بنیاد بھی اسی قبضے پر ہے کہ ان اسباب کی وجہ سے قبضے کا استحقاق حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیچنے والے پر بیچی گئی چیز کا سپرد کرنا اور قبضہ دے دینا ضروری ہوا اور خریدار کو قبضے سے پہلے کسی چیز کا بیچنا ممنوع ہوا اور ہبہ بھی قبضہ سے پہلے ممکن نہیں اور یہ بات کہ وصیت اور میراث کو قبضے سے پہلے ملک کے لئے مفید پاتے ہو تو یہ سرسری نظر کی بھول ہے۔ بیع اور ہبہ میں بائع اور ہبہ کرنے والے کا قبضہ سپرد کر دینے سے پہلے موجود ہے اور خود بھی موجود۔ جب تک خود اس کو حوالے نہ کرے نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اور جس کو کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اس پر قابض اور متصرف ہو گئے۔ بالجملة بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے کے قبضے کا اٹھ جانا اور خریدار اور جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس کے قبضے کا قائم ہونا۔ اس کی جگہ پر ان دونوں بائع اور واہب کے تسلیم کئے بغیر صورت اختیار نہیں کرے گا اور میراث اور وصیت میں جب تک کہ مورث (مرنے والا) اور موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہے اور اس کا قبضہ بھی بدستور ہے تو وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے اس کو ان اموال میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں جب مورث مر گیا اور دنیا سے ہی اٹھ گیا تو پھر اس کا قبضہ نہیں رہا کیونکہ وارث اور جس کو وصیت کی گئی اس کے قبضے کا مورث اور موصی کے قبضے کے ساتھ اکٹھا ہونا ناممکن ہوگا۔ اب وارث اور جس کے لئے وصیت کی گئی وہ اگر مورث

اور وصیت کرنے والے کے اشارے کے مطابق اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئے تو درست ہے کہ ان کے مرنے کے بعد کوئی آڑے آنے والی بات نہیں ہے۔ اشارہ کا ثبوت وصیت میں خود ظاہر ہے۔ اور اس قصے کو اگر یاد کریں کہ شروع اسلام میں اموال کے بارے میں میت پر واجب تھا کہ وہ اپنے بعد میں ہونے والے وارثوں کے حصوں کے تعین کی وصیت کر دے اور پھر اس حکم کو منسوخ کر کے خود صاحب شرع نے ان کے حصوں کو مقرر کر دیا تو اس بات سے خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ وصیت یعنی اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کر کے مرنے والے کی اس طرح مدد کردی کہ اس کو حصے مقرر کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ مترجم کی ذمہ داری اور مشقت برداری میں شارع نے مدد کردی۔ نہ یہ کہ اس کو درمیان ہی میں سے نکال پھینکا ہے۔

اس صورت میں مورث اور موصی کی طرف سے تسلیم کر لینا بڑے اچھے طریقے سے ثابت ہو گیا اور اس سے بھی زیادہ متحقق ہو گیا کہ جو بیع اور ہبہ میں دیکھنے میں آیا کیونکہ اگر بائع اور واہب درمیان سے ہٹتے ہیں اور الگ ہوتے ہیں تو ایسے طور سے نہیں اٹھتے کہ پھر لوٹ آنے کا احتمال نہ رہے اور یہاں وراثت میں اس طرح درمیان سے اٹھ جاتے ہیں کہ نام کے سوا اور کچھ نہیں چھوڑتے۔ لوٹنے کی سواری کے قدم کاٹ کر جاتے ہیں اور اگر مورث اور وصیت کرنے والے سے سپردگی وہی تھی کہ جو زندگی کے زمانے میں وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے کے ہاتھ میں سپرد کر دیتے تو پھر اس سے کیا کم کہ جب مورث اور موصی اس دنیا سے اٹھ گیا اور دنیا کو اپنے وجود سے پاک کر گیا تو اس کا قبضہ بھی باقی نہ رہا۔ اب مالک الملک خداوند تعالیٰ کی طرف سے مسلط کر دینے سے وارث اور موصی لہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان اموال کو اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئیں۔ لہذا ان کی ملکیت کا باعث وہی قبضہ ہوگا جو کہ تھا۔

## فرق میاں ہر دو صورت

فرق اگر برآمد ہمیں قدر برآمد کہ در صورت اولی قبض وارث



و موصیٰ له فرع قبض مورث و موصیٰ باشد و دریں صورت قبض وارث و موصیٰ له قبض بالاستقلال بود. بھر توضیح این سخن، سخنی میگویم کہ ان شاء اللہ این معمارا از ہم کشاید.

### دونوں صورتوں کا فرق

فرق اگر نکلا تو اتنا ہی نکلا کہ پہلی پہلی صورت یہ ہے کہ مورث یا موصیٰ اپنی زندگی میں ورثہ اور موصیٰ له کے حوالے کر دیں۔ مترجم کے صورت میں وارث اور موصیٰ له کا قبضہ مورث اور موصیٰ کے قبضے کی فرع ہوگا اور اس صورت میں وارث اور موصیٰ له کا قبضہ مستقل قبضہ ہوگا۔ اس بات کی وضاحت کیلئے میں ایک بات کہتا ہوں جو ان شاء اللہ اس معنی کو حل کر دے گی۔  
توضیح معما یا مثال سنگی کہ زیر سقف و یا سائبان بر فرش نہادہ باشد

اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سائبانی بر بالاء فرشی نہادہ باشند این سنگ بآں سقف و سائبان و این فرش دو نسبت مختلف دارد. بہ نسبت سائبان و سقف تحت است و بہ نسبت فرش فوق مگر منسوب و منسوب الیہ حقیقی بھر این دو نسبت نہ این سائبان و فرش اندنی، بلکہ حیز سائبان و فرش و حیز سنگ منسوب و منسوب الیہ حقیقی این دو نسبت اند. و ازیں جا سے کہ اگر سائبان و سقف را از بالا کشیدہ بجایش سائبانی و سقفی دگر نصب کنند یا فرش زیریں را از زیر کشیدہ بجایش فرش دگر گستر اند و دریں کشا کشی سنگ بہمان حیز خود باشد نسبت تحتیت و فوقیت سنگ مذکور متبدل نشود. ہاں فرش و سائبان کہ بہ مقام فوق و تحت بودند متبدل شدند.

غرض اگر تبدل راہ یافتہ در اطراف نسبت راہ یافتہ در عین نسبت راہ نیافتہ ہم چنین اموال مملو کہ را با مالکان خود نسبتی است معلوم کہ منسوب الیہ حقیقی آن نسبت مقام مالکان است

اعنی مقام قابضیت . پس تا وقتی کہ اموال بہ مقام مقبوضیت انداز  
تبدل قائمان مقام قابضیت تبدیلی و تغیری در مقبوضیت آنها راہ  
نیابد . و بدین سبب ملک بہ معنی مملوکی کہ از اوصاف اموال  
است همانسان بحال خود باشد . اما ملک بہ معنی مالکی کہ  
صفت مالکان است دو مرتبہ دارد .

## پتھر کی مثال سے جو چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر ہو معمر کا حل

اگر ایک چھوٹا پتھر کسی چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر رکھا ہوا ہو تو اس  
کی چھت اور سائبان اور فرش کے ساتھ دو مختلف نسبتیں اور تعلقات ہوں گے۔ وہ  
پتھر سائبان اور چھت کے اعتبار سے نیچے ہے اور فرش کی نسبت سے اوپر ہے مگر  
منسوب اور منسوب الیہ حقیقی (سائبان، چھت اور فرش) ان دونوں نسبتوں کے لئے  
نہ یہ سائبان اور فرش ہیں، نہیں بلکہ سائبان اور فرش کا چیز اور سنگ کا چیز ان دونوں  
نسبتوں کے حقیقی منسوب اور منسوب الیہ ہیں اور یہیں سے ثابت ہوا کہ اگر سائبان  
اور چھت کو اوپر سے ہٹا کر اس کی جگہ کوئی دوسرا سائبان اور چھت نصب کریں یا نیچے  
کے فرش کو نیچے سے کھسکا کر اس کی جگہ دوسرا فرش بچھا دیں اور اس کھینچا تانی میں  
پتھر اسی اپنی جگہ میں رہے تو ذکر کئے گئے پتھر کی فوقیت اور تحتیت کی نسبت نہیں  
بدلے گی۔ ہاں فرش اور سائبان جو اوپر اور نیچے تھے بدل گئے۔

غرض یہ ہے کہ اگر تبدیلی نے راہ پائی ہے تو اوپر نیچے ہونے کی نسبت کے اطراف  
میں راہ پائی ہے عین فوقیت اور تحتیت میں راہ نہیں پائی۔ اسی طرح مملوکہ اموال کو مالکوں  
کے ساتھ معلوم تعلق ہے کہ اس تعلق کا اصلی منسوب الیہ مالکوں کا مقام یعنی قابضیت کا  
مقام ہے۔ پس جب تک اموال مقبوضیت کی جگہ میں ہیں تو قابضیت کے قائم مقاموں  
کی تبدیلی سے ان کی مقبوضیت میں کوئی تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتا ہے اور اس سبب سے

ملک بمعنی مملوکیّت جو کہ اموال کی صفات میں سے ہے اسی طرح اپنے حال پر رہے گی لیکن ملک، مالکیّت کے معنی میں جو کہ مالکوں کی صفت ہے اس کے دو مرتبے ہیں۔

### مالکیّت را دو مرتبہ است

(۱) یکی مطلق و عام (۲) دو مقید و خاص

اول همان انتساب بمقام قابضیت است کہ در صورت تبدل، متبدل نشود..... دوئم: انتساب متشخصات خاصہ مالکان کہ بہ تبدل آنها متبدل و متغیر گردد.

بالجمله ملک مطلق بمعنی مالکیّت مربوط بمطلق قابضیت است و ملک مقید و خاص بمعنی مذکور منوط بقابضیت خاصہ است مگر ہرچہ باشد مرجع ملک ہمیں قبض است و بس

### مالکیّت کے دو مرتبے

(۱) ایک مطلق و عام (۲) دوسرا مقید اور خاص۔

اول: یعنی مطلق و عام قابضیت کے مقام کی طرف تعلق قائم کرنا ہے جو تبدیلی کی صورت میں نہیں بدلتا ہے۔..... (۲) دوسرے مالکوں کے خاص امتیازات کا تعلق جو مالکوں کے بدلنے سے بدل جاتا اور تبدیل ہو جاتا ہے۔

بالجمله ملک مطلق بمعنی مالکیّت مطلق قابضیت کے ساتھ مربوط ہے اور ملک مقید و خاص بہ معنی مالکیّت قابضیت خاصہ سے متعلق ہے مگر خواہ کچھ ہو ملکیت کا مرجع یہی صرف قبضہ ہے۔

### ملکیت کفار بقبض است بر اموال مسلمانان

و ازیں جا است آنکہ شنیدہ کہ کفار بتسلط بر اموال مسلمین و احراز آنها بدار الحرب مالک آن گردند و از ملک مسلمین برآید.

کفار کی مسلمانوں کے اموال پر ملکیت قبضے کی وجہ سے ہے اور یہیں سے معلوم ہوا جو تم نے سنا کہ کفار کے مسلمانوں کے اموال پر قبضے سے اور اس کو دارالحرب میں لے جانے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں اور وہ اموال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں۔

شان اموال مسلمانان کہ کفار قبض آوردند اما هنوز از دارالاسلام بروں نبردند آری تا وقتیکہ از دارالاسلام بروں نبرده اند امید استخلاص آن قوی است کہ هنوز از پنجه مسلمانان بروں نبرده اند۔

مسلمانوں کے اموال کی پوزیشن جن کو کفار نے قبضے میں لے لیا لیکن ابھی دارالاسلام سے باہر نہیں گئے۔ ہاں جب تک کہ دارالاسلام سے باہر نہیں لے گئے ان اموال کو چھڑا لینے کی قوی امید ہے کیونکہ ابھی مسلمانوں کے پنجے سے باہر نہیں لے گئے ہیں۔

کفار تا ملک مسلمانان را بقبض آوردہ بیرون دارالاسلام نبردند حکم غضب دارد تا ایندم کفار را همچو غاصبان دارالاسلام باید پنداشت کہ بامداد امیر المؤمنین رفع قبض اوشان متصور است و ازیں جا است انچه امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرمودہ اند کہ

مسلمانوں کی ملک کو کفار قبضے میں لے کر دارالاسلام سے باہر نہیں لے گئے غضب کا حکم رکھتا ہے۔ اس وقت تک کافروں کو دارالاسلام کے غاصبوں کی طرح سمجھنا چاہئے کیونکہ امیر المؤمنین کی مدد سے کفار کا قبضہ اٹھ جانا متصور ہے۔ اور یہی وجہ ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ:

قول امام ابو حنیفہ

قضاء قاضی در معاملات ظہراً و باطناً نافذ میگردد۔ چہ مدافعة جور جائراں بامداد قاضی متوقع بود۔ چوں خود قاضی دگراں را دہانید اکنون مدد از کہ جویند۔

باقی ماند اینکه این ملک از طیبات باشد یا خبائث این سخن دیگر است کس نمی داند کہ اسباب خبیثہ موجب خبث ملک باشند و اسباب طیبہ موجب طیب آن۔

### قول امام ابوحنیفہ

قاضی کا فیصلہ معاملات میں ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ ظالموں کے ظلم کی مدافعت قاضی کی مدد سے متوقع ہوتی ہے لیکن جب قاضی نے (خود دوسروں کو) مال وغیرہ دلا دیا تو پھر کس سے مدد مانگیں گے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ ملک پاکیزہ ہو یا ناپاک یہ دوسری بات ہے کون نہیں جانتا کہ ناپاک اسباب ملک کی ناپاکی کا موجب ہیں اور پاکیزہ اسباب ملک کی پاکیزگی کے موجب ہیں۔

### رزق غنیمت اطیب است

و ازیں جااست کہ غنیمت رارزق اطیب قرار دادند و رزق سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم زیر لواء اوشان نہادند چہ سبب قبض امری است کہ امور دیگر در حسن و طیب بآن نمیرسند۔

### مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے

اور یہیں سے یہ بات بھی نکلی کہ علماء نے مال غنیمت کے رزق کو زیادہ پاکیزہ قرار دیا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا رزق انہی کے جہاد کے جھنڈے کے نیچے رکھا۔ کیونکہ قبضے کا سبب ایک ایسا معاملہ ہے کہ دوسرے امور اچھائی اور پاکیزگی میں اس مقام کو نہیں پہنچتے۔

### سبب اجرت عبادت کہ ممنوع و حرام است

و آنکہ اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش نہ این است کہ حسن عبادت کاری است نکردنی و جہش دگر است

عبادت از حقوق خداوندی است۔ بعض حقوق خدا را طلبیده آنرا فرض نام شد و بعض را تقاضانیست۔ اگر بندگان فهمیده ادانمایند فبھا۔ ازین طرف دارد گیر نیست پس اگر کسی عوض این حقوق متاع دنیوی گیرد حق خداوندی را بار دیگران فروخته باشد و میدانی کہ فروختن حقوق و اموال بندگان نیز بی اجازت اوشان ظلم است تا بحق خداوندی چہ رسد۔

ازین جا دانستہ باشی کہ اُجرت نفل عبادت ہم حرام سخت است چہ ادائے حق کسی بکسی و دادن امانت یکی بدیگری بی اجازت او و آن ہم بعوض ظلمی است صریح کہ عاقلی نہ پسندد و عوض آنرا طلب نشمارد۔ اگر چہ صاحب حق خود طلب ننماید۔

### عبادت کی اُجرت کا سبب جو کہ ممنوع و حرام ہے

اور عبادت کا معاوضہ جو ممنوع (نا جائز) اور حرام ٹھہرا اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اچھی عبادت ایک ایسا کام ہے جو کرنے کے قابل نہیں اس کی وجہ اور ہے۔

(اور وہ یہ ہے کہ) عبادت خداوند تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے مگر بعض حقوق کا اس نے بندوں سے مطالبہ کیا اس کا نام فرض ہو گیا اور بعض حقوق کا اس کی طرف سے تقاضہ نہیں ہے۔ اگر بندے خود ہی سمجھ کر ادا کریں تو اچھی بات ہے۔ خدا کی طرف سے کوئی پکڑ دھکڑ نہیں ہے پس اگر کوئی شخص ان حقوق کے بدلے میں دنیاوی پونجی لے لے تو گویا اس نے خداوند تعالیٰ کے حق کو دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ بندوں کے اموال اور حقوق کا فروخت کرنا بھی ان کی اجازت کے بغیر ظلم ہے تا آنکہ خداوندی حق کو بیچ ڈالنا اور بھی بڑا ظلم ہے۔

یہاں سے تمہیں یہ بھی پتہ لگ گیا ہو گا کہ نفل عبادت کی اُجرت بھی سخت حرام ہے۔ کیونکہ کسی کو کسی کا حق دے دینا اور کسی کی امانت کسی دوسرے کو اس کی اجازت کے بغیر

دے دینا اور پھر معاوضہ لے کر تو یہ صاف ظلم ہے جس کو کوئی عقل مند پسند نہیں کرتا اور اس کے عوض کو پاکیزہ خیال نہیں کر سکتا۔ اگرچہ صاحب حق خود طلب نہ کرے۔

### مال غنیمت معاوضہ جہاد نیست

و در جہاد فروختن و خریدن نیست آری قتل و قمع کفار اشرار بغرض دفع و ازالہ خبث ایشان از صفحہ عالم مستلزم قبض و تصرف در اموال اوشان مے گردد۔ چنانچہ ظاہر است و متاع غنیمت را عوض جہاد نتوان گفت۔ باین ہمہ نقصان اجر آخرت در صورت حصول غنیمت سزاء آن است کہ شائبہ رغبت باموال در ظاہر محرک این حرکت مے نماید۔

### مال غنیمت جہاد کا معاوضہ نہیں ہے

اور جہاد میں (عبادت کا) خریدنا اور فروخت کرنا نہیں ہے ہاں شریر کافروں کا قتل اور استیصال صفحہ ہستی سے ان کی خباثت کے دور کرنے کے لئے ان کے اموال میں تصرف اور قبضہ کو مستلزم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے اور غنیمت کے مال کو جہاد کا معاوضہ نہیں کہہ سکتے۔ بایں ہمہ غنیمت کے حاصل کرنے کی صورت میں آخرت کے ثواب کا نقصان اس بات کی سزا ہے کہ اموال کی طرف رغبت کا کوئی حصہ ظاہر میں اس حرکت کا محرک معلوم ہوتا ہے۔

### (۲)... سخن دوم کہ تمہید دیگر است

سخن دوم این است کہ قبض اہل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است اما بدو مرتبہ۔

### دوسری بات جو کہ دوسری تمہید ہے

دوسری بات یہ ہے کہ مسلمانوں کا قبضہ ہو یا کفار کا ملکیت کا موجب ہوتا ہے لیکن دوسرے میں۔

## قبض جزئی و قبض کلی کہ موجب ملک است

(۱) یکی قبض رعایا کہ قبض جزئی است۔

(۲) دوم قبض حاکم کہ قبض کلی است اول باخر همان نسبت

دارد کہ نور ارض بنور آفتاب یا مفتاح و قلم بدست۔

## قبض جزئی اور قبض کلی جو ملکیت کا موجب ہے

ایک تو رعایا کا قبضہ جو کہ قبض جزئی ہے۔ دوسرے حاکم کا قبضہ جو کہ ”قبض کلی“ ہے اول قبضہ دوسرے قبضے سے ایسی ہی نسبت رکھتا ہے جیسا کہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے یا کنجی اور قلم کی نسبت ہاتھ کے ساتھ۔

## قبض رعایا تابع قبض حاکم است

چنانکہ این جا نور ارض و مفتاح و قلم در حرکت و سکون خود تابع حرکت و سکون آفتاب و دست باشد همچنان قبض رعایا در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است۔ اگر اموال رعایا۔ بقبض حاکم اسلام است مثلاً اموال اوشان نیز بقبض اوشان باشد و مملوک اوشان و اگر از قبض حکام اسلام ہوں رود و کفار متسلط گردند اموال رعایاء اسلام از قبض اوشان و ملک اوشان برآید همچنین اگر حاکم اسلام بوجہ غلطی، دگری را دہاند چنانکہ در مقدمات دائرہ بوجہ اشتباہ حجت پیش آید۔ بوجہ آنکہ قبضہ حاکم از جای بہ جای چنان متحرک شود کہ نور آفتاب از جای بجای رود قبض و ملک رعایا نیز متحرک گردد علیٰ هذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود۔

رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہوتا ہے

جیسا کہ یہاں زمین کا نور اور کنجی اور قلم اپنی حرکت اور سکون میں ہاتھ اور سورج کے



سکون اور حرکت کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح رعایا کا قبضہ حرکت اور سکون میں حاکم کے قبضے کے تابع ہے۔ اگر مثلاً رعایا کے اموال حاکم اسلام کے قبضے میں ہیں تو ان کے اموال بھی ان کے قبضے میں ہوں گے اور ان کے مملوک ہوں گے اور اگر اسلام کے حکام کے قبضے سے باہر چلے گئے اور کفار مسلط ہو گئے تو اسلام کی رعایا کے اموال مسلمانوں کے قبضے اور ملک سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر حاکم اسلام غلطی کی وجہ سے دوسرے کو ولادے جیسا کہ دائرے گئے مقدموں میں دلیل کے مشتبہ ہو جانے کی وجہ سے پیش آتا ہے تو اس وجہ سے کہ حاکم کا قبضہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو ایسا حرکت کرتا رہتا ہے جیسا کہ سورج کا نور ایک جگہ سے دوسری جگہ چلتا ہے رعایا کی ملکیت اور قبضہ بھی متحرک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کفار کی جانب بھی یہی خیال کرنا چاہئے۔

سخن سوئم بطور تمہید مقصود پیدائش آدم عبادت است

سخن سوئم اینکه به شہادت آیت :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات، آیت ۵۶)

غرض اعظم از خلق بنی آدم ہمیں عبادت است کہ بجز انقیاد و اطاعت امر دگر نباشد۔ بایں ہم اگر غرضی دگر از وجود بنی آدم چنان برآید کہ اصلاً در تحقق و ظهور انقیاد خویش یاد گراں مداخلتی ندارد چنان باشد کہ کتاب را زیر سر نهند و تکیہ سازند چنانکہ حصول این غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن درس و مطالعہ از کتاب قاذح نیست۔

تیسری بات مقصد پیدائش آدم عبادت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ آیت (ذیل کی) شہادت کے مطابق: ”اور نہیں پیدا کیا میں نے جن و انس کو مگر عبادت کے لئے۔“..... زیادہ بڑی غرض بنی آدم کی پیدائش سے یہی عبادت ہے کہ فرمانبرداری اور اطاعت کے سوا دوسرا اور کوئی امر مقصود نہیں اس کے

باوجود اگر بنی آدم کے وجود سے اور کوئی غرض ایسی نکل آئے کہ جو اپنی یا دوسروں کی فرمانبرداری کے ظاہر ہونے اور پائے جانے میں کوئی دخل نہ دے اور (یہ ضمنی مقصد) ایسا ہی ہو جیسا کہ کتاب کو سر کے نیچے رکھ لیں اور تکیہ بنالیں تو تکیہ بنالینا کتاب کی اصلی غرض یعنی پڑھنا اور مطالعہ کرنے کو مانع نہیں ہے۔

### بجہنم انداختن جن و انس را قادح مقصد عبادت نیست

همچنین پُر کردن جہنم از بنی آدم و جنیان در مقصود بالذات بودن عبادۃ از جن و انس قادح نباشد. اندریں صورت اموال دنیوی کہ بشہادت آیۃ. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (سورۃ البقرہ، آیت ۲۹) مخلوق بہر بنی آدم است. تخصیص من و تو ہیج نیست. منجملہ سامان عبادۃ و انقیاد باشد. و چون نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج تاب عبادۃ از کجا آوردندی. بالجملہ غرض از خلق اموال نیز همان عبادت باشد کہ مقصود از بنی آدم است و این چنان است کہ دانی، نان بہر خوردن است و دیگ و دیگدان و تابه و ہیزم و آتش و دست پناہ و دیگر سامان ہاء معلومہ بہر نان. پس چون نان بہر خوردن است این ہمہ سامان نیز بہر خوردن باشد مگر بواسطہ. اگر این بلاء گرسنگی و این آسیب تشنگی از سرمارد مارا ہیج التفاتی باین متاع بیکار نباشد در نظر ماہمہ رائیگان باشند همچنین اگر عبادت انقیاد نباشد این ہمہ سامان عبادت در نظر خالق رائیگان نماید.

اندریں صورت اگر عابدان را ارشاد فرماید کہ ازیں نابکاران بیگیرید و بصرف خود آرید بجا باشد کہ او مالک اصلی است و این طرف سامان مذکور بجائے خود میرسد (و بمصرف خویش صرف می شود)

جنوں اور انسانوں کو دوزخ میں ڈال دینا

مقصد عبادت کے منافی نہیں

اسی طرح جنوں اور انسانوں سے جہنم کو بھر دینا جن اور انسان کا عبادت کے لئے مقصود بالذات ہونے کے منافی نہیں۔

اس صورت میں دنیا کے اموال آیت (ذیل کی) گواہی کے مطابق:

”اللہ پوری آیت یہ ہے۔ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اَسْتَوٰی اِلَی السَّمَاۗءِ فَسَوَّھُنَّ سَبْعَ سَمَوٰتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۹۔ مترجم) جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے۔“

انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس میں میری اور تمہاری کوئی خصوصیت نہیں ہے تو یہ تمام اموال اور زمین کی تخلیق عبادت اور فرماں برداری ہی کا سامان ہے اور کیوں نہ ہو اگر دنیاوی مال عدم سے وجود میں نہ آتے تو لوگ ضروریات کی گرفتاری میں عبادت کی فرصت کہاں سے لاتے۔ الحاصل اموال کے پیدا کرنے سے غرض وہی عبادت ہے جو کہ بنی آدم کی پیدائش سے مطلوب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جو آپ جانتے ہیں کہ روٹی کھانے کے لئے ہے اور دیکھی اور چولہا اور توا اور لکڑیاں اور آگ اور چمٹا اور دوسرے معلوم سامان روٹی کے لئے ہیں۔ پس جب روٹی کھانے کے لئے ہے تو یہ سب سامان بھی ذریعہ کے طور پر کھانے کے لئے ہوگا۔ اگر یہ بھوک کی مصیبت اور یہ پیاس کی بلا ہمارے سر سے ٹل جائے اور ہم کو اس بیکار سامان کی طرف کوئی توجہ نہ رہے تو ہماری نظر میں سب بیکار ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر عبادت اور اطاعت نہ ہو تو یہ عبادت کا سب سامان خالق کی نظر میں بے کار دکھائی دے گا۔ اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ عبادت کرنے والوں کو حکم فرمائیں کہ ان نالائق کافروں سے (جہاد کے ذریعے) لو اور اپنے صرف میں لاؤ تو بجا ہوگا کیونکہ وہ اصلی مالک ہے اور اس طرح مذکورہ مال غنیمت اپنے ٹھکانے لگ جائے گا (اور اپنے مصرف میں صرف ہو جائے گا۔)

## قبض مال کفار به جهاد ظلم نیست

الغرض اهل اسلام بزور بازو قبض کفار را برداشته بر اموال اوشان دست خود بنهند ظلمش نتوان گفت که این خیال خیام از جهل خیزد. نه بینی که اگر درختی بغرض ثمر در زمینی بنشانند و آن درخت بار نیار دو بدین سبب آن درخت را بریده بجایش نهالی بار آور بنشانند صواب باشد نه خطا.

بالجمله این مسلم که کفار مالک اموال بقبض و تصرف خود میگردند و چون نگردند که علت و امان معلول نگذارد و معلول از علت خود باز پس نماند، چون قبض که علت ملک بود یافته شد معلولش نیز در رکاب او باشد مگر غرضی که از خلق اموال بود از دست کفار نیاید لهذا و ارهائیدنش از دست کفار بغرض خوش نودی خالق اموال لازم آمد. اعنی چون مقصود از پیدایش این اشیاء عبادت بود و دردست کفار امید آن نیست لا جرم قبض کفار نه حسب مرضی خالق اموال باشد تا کارپردازان رضاء او تعالی اعنی اهل اسلام خاموش بنشینند بلکه استخلاص آن از دست اوشان لازم آمد. ازین جا دانسته باشی که اگر قبض اموال را نیز منجمله اغراض جهاد قرار دهند زیبا است.

غرض این نباید فهمید که مقصود از جهاد فقط اعلاء کلمة الله بمعنی دفع فتنه کفار است استخلاف نیز غرضی است صحیح و ازین جا فضیلت مال غنیمت از دیگر اموال بوجه دیگر نیز دریافته باشی. بالجملة قبض کفار و ملک اوشان به مقابله اهل اسلام قابل اعتبار نیست بلکه قبض کفار به مقابله اهل اسلام همچو قبضه

جانوران باشند کہ مانع و مزاحم حدوث ملک اہل اسلام نتوان  
شد چنانچہ خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود اشارہ  
باین معنی فرمودہ اند۔ میفرمایند:

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (الاعراف، آیت ۱۷۹)

نظر بریں اگر اہل اسلام بر جان ہائے اوشان دست یابند همچو  
جانوران در حیثہ ملک و تصرف اوشان درایند۔ ازیں جا دانستہ  
باشی کہ ملک کفار بہ مقابلہ ملک اہل اسلام بدرجہ غایت  
ضعیف است و ہم دریافتہ باشی کہ بزور بازو گرفتن نہ ہر جا ظلم  
است ونہ ہر جا ثواب۔ اگر اہل اسلام بزور بازو مال از دست  
کفار ربانید مستوجب ثواب باشند و برعکس آن قضیہ منعکس  
است و ہم فہمیدہ باشی کہ ملک از طیب و خبیث عام است۔  
طیب بودن ہر ملک را ضرور نیست۔

جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ ظلم نہیں ہے

غرض یہ کہ اگر مسلمان اپنی قوت بازو سے کفار کا قبضہ اٹھا کر ان کے اموال اپنے قبضے میں  
لے لیں تو اس کو ظلم نہیں کہہ سکتے کہ یہ خام خیالی جہالت کا نتیجہ ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی  
درخت پھل کے لئے کسی زمین میں لگا دیں اور وہ درخت پھل نہ لائے اور اس سبب سے اس  
درخت کو کاٹ کر اس کی جگہ دوسرا پھل دار درخت لگا دیں تو یہ ٹھیک ہے غلط نہیں۔

الحاصل یہ بات طے شدہ ہے کہ کافر اپنے قبضے اور تصرف سے اموال کے مالک  
بن جاتے ہیں اور کیوں نہ ہوں کہ علت معلول کے ساتھ رہتی ہے اور معلول اپنی علت  
سے پیچھے نہیں رہتا۔ چونکہ قبضہ جو کہ ملکیت کی علت تھی پایا گیا تو اس کا معلول بھی اس  
کے ساتھ ساتھ رہے گا لیکن جو غرض کہ اموال کے پیدا کرنے سے تھی وہ کفار کی طرف  
سے (نافرمانی کی وجہ سے) پوری نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اس مال کو کفار کے ہاتھ سے

رہائی دلانا اموال کے خالق کی خوش نودی کے لئے ضروری ہوا۔ یعنی ان اشیاء کی پیدائش کا مقصد عبادت تھا اور کفار کی طرف سے اس کی اُمید نہیں لہذا ناچار کفار کا قبضہ اموال کے خالق کی مرضی کے مطابق نہیں ہے تا آنکہ اللہ تعالیٰ کی خوش نودی کے مطابق کام کرنے والے مسلمان خاموش ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان اموال کا کفار کے ہاتھوں سے چھڑوانا ضروری ہوا۔ یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ اموال کے قبضے کو بھی جہاد کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دیں تو درست ہے۔

غرض یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جہاد کا مقصد صرف اللہ کے کلمے کو بلند کرنا یعنی کفار کے فتنے کا دفع کرنا ہی ہے بلکہ اموال کی خلاصی بھی ایک صحیح غرض ہے اور یہیں سے مال غنیمت کی دوسرے مالوں سے فضیلت دوسری وجہ کے ذریعہ بھی تم نے معلوم کر لی ہوگی۔ بالجملہ کفار کا قبضہ مسلمانوں کے مقابلہ میں جانوروں کے قبضے کی طرح ہوگا کہ مسلمانوں کی ملکیت میں آنے سے مانع اور مزاحم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ خداوند کریم نے اپنے کلام مجز نظام میں اس معنی کی طرف خود اشارہ فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں:

”وہ پوری آیت یہ ہے: ”وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ“ (سورۃ الاعراف، آیت ۱۷۹) کفار چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔“

اس نظریے کے پیش نظر اگر مسلمان ان کی جانوں پر قابو پائیں تو جانوروں کی طرح مسلمانوں کے تصرف اور قبضے میں آئیں یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کفار کی ملکیت مسلمانوں کی ملکیت کے مقابلے میں بغایت درجہ کمزور ہے اور یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ زور بازو سے کفار کے ہاتھ سے مال چھین لیں تو ثواب کے حق دار ہوں گے اور اس کے برخلاف معاملہ الٹا ہے اور یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ ملک طیب اور ناپاک دونوں کو عام ہے۔ ہر ملک کا طیب ہونا ضروری نہیں ہے۔

## سخن چہارم بطور مقدمہ و تمہید

سخن چہارم آنکہ بعقد ذمہ و عہد و پیمان ما اہل اسلام و قبول جزیہ کہ حکمی است از احکام حاکم اہل اسلام کفار نیز قدری بہرہ مند از برکات اسلام گردند و ہمیں است کہ جان و مال اوشان ہمجو جان و مال اہل اسلام مصئون و محفوظ ماند احدی را از اہل اسلام نرسد کہ متعرض جان و مال اوشان شود ہم چنین بعقد ذمہ و عہد و پیمان با کفار و قبول خراجات اوشان اہل اسلام برخی آلودہ بخوست کفر گردند۔ اگر اموال اوشان قابل تاراج ہمجو اموال کفار باشد چہ بے جا است۔ علاوہ بریں این تازیانہ شاید محرک و باعث بر ہجرت از دار اوشان و قطع تعلق محبت از اوشان ہم شود۔

بالجملہ اسلام و کفر باعتبار ظہور آثار کلی مشکک است۔ اولیں مراتب کہ مستوجب ظہور آثار درجہ سفلی است ہمیں قبول جزیہ و اقامہ در دار الحرب است۔ آری باصطلاح شرع کفر و اسلام نام همان مراتب است کہ منشاء اثر نجات آخرہ یا ہلاک ابدی ان جہان باشد۔

## چوتھی بات مقدمے اور تمہید کے طور پر

چوتھی بات یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کے (کفار کے ساتھ) عہد و پیمان کی وجہ سے اور کفار کا جزیہ قبول کرنے کی وجہ سے جو کہ مسلمانوں کے حاکم کے احکام میں سے ایک حکم ہے، کفار بھی اسلام کی برکتوں سے قدرے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے جان و مال، مسلمانوں کے جان و مال کی مانند مامون اور محفوظ رہتے ہیں۔ مسلمانوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کفار کے جان و مال کو چھیڑے۔ اسی طرح کفار کے ساتھ عہد و پیمان کی ذمہ داری کے باعث اور کفار کی

طرف سے خراجوں کے قبول کر لینے کے سبب مسلمان کچھ کفر کی نحوست سے ملوث ہوتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کے اموال، کفار کے مالوں کی مانند لوٹ مار کے قابل ہو جائیں تو کیا بعید ہے مزید برآں یہ تازیانہ شاید کفار کے ملک سے ہجرت کر جانے اور ان سے محبت کا تعلق قطع کرنے کا باعث اور محرک ہو جائے۔ الغرض اسلام اور کفر (اپنے اپنے) اثرات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے کلی مشکک ہیں۔ سب سے پہلا درجہ جو کہ نیچے کے درجے کے آثار کے ظہور کا مستوجب ہے یہی جزیہ کا قبول کرنا اور دارالحرب میں قیام کرنا ہے۔ ہاں شرع کی اصطلاح کفر و اسلام انہی مرتبوں کا نام ہے کہ جو آخرت کی نجات کے اثر کا منشاء یا اس آخرت کی ہمیشہ کی ہلاکت ہو۔

### سخن پنجم بطور تمہید

سخن پنجم اینکہ دربارہ مؤمنات مہاجرات مے فرماید:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ ۚ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ۚ ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“ (سورۃ الممتحہ، رکوع نمبر ۲، پارہ نمبر ۲۸، آیت ۱۰)

و این امتحان بشہادت حدیث بخاری و مسلم کہ درباب الصلح آورده اقرار بان شرائط می نماید کہ ہم در سورۃ ممتحنہ ذیل آیت:

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ“ (سورۃ الممتحہ، آیت ۱۲)

بیان فرمودہ اند حدیث مذکور اینست

”من عائشة قالت في بيعة النساء ان رسول الله صلى الله عليه



وسلم کان یُمْتَحِثُهُنَّ بِهَذِهِ“ (الآیۃ)

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُنَكَ فَمَنْ أَقْرَتَ بِهَذَا

الشرط منهن قال قد بايعتك انتهى مقام الحاجة“

و در بعض روایات دوارم لفظ فقط

”اقرت بالمحنة“ بجائی جزاء ”من اقرت بهذا الشرط“ یا بجاء

هرچہ شرط دران روایت است آمدہ۔ غرض این جا فقط بتلفظ کلمۃ

الاسلام اکثفا نفرمودہ اند اقرار ہائی زائد بکار آمد۔ چون تعلق حقوق

کفار بازنان مہاجرات باعث این احتیاط و این چنین کنج و کاوشد

تعلق حقوق اہل اسلام اگر زائد ازین نباشد کم ازین ہم نباشد۔

پانچویں بات تمہید کے طور پر

پانچویں بات یہ ہے کہ ایمان والی ہجرت کرنے والی عورتوں کے بارے میں اللہ

تعالیٰ فرماتے ہیں: ”اے ﴿سورۃ الممتحنہ، رکوع نمبر ۲، پارہ نمبر ۲۸، آیت ۱۰﴾ ایمان والو جب

تمہارے پاس ایمان والی ہجرت کرنے والی عورتیں آئیں تو ان کو آزمالو۔ اللہ زیادہ

جانتا ہے ان کے ایمان کو۔ پس اگر تم ان کو مؤمنات جان لو تو تم انہیں کفار کی طرف مت

لوٹاؤ۔ نہ وہ عورتیں کفار کو حلال ہیں اور نہ وہ کفار ان مؤمنات کے لئے حلال ہیں۔ اور

کوئی گناہ تم پر نہیں ہے اگر تم ان سے نکاح کر لو جب تم ان کو ان کے مہر دے دو اور اپنے

قبضے میں کافر عورتوں کی عصمتوں کو نہ رکھو اور جو تم نے خرچ کیا مانگ لو اور جو انہوں نے

خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں۔ یہ اللہ کا حکم ہے جو تمہیں دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت

والا ہے۔“ اور یہ امتحان بخاری اور مسلم کی حدیث جو کہ باب <sup>لصلح</sup>الصلح میں لائے ہیں کی

شہادت کے مطابق ان شرائط کا اقرار ظاہر کرتی ہے کہ سورۃ ممتحنہ میں آیت ذیل میں:

”اے ﴿سورۃ الممتحنہ، رکوع نمبر ۲، آیت ۱۲، پارہ ۲۸۔ مترجم﴾ نبی جبکہ آئیں تیرے پاس

ایمان والی عورتیں تجھ سے بیعت کے لئے ان شرائط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک

نہ ٹھہرائیں گی اور چوری نہ کریں گی اور زنا نہ کریں گی۔“ (آیت)۔

بیان فرمائی ہیں۔ حدیث مذکور یہ ہے: ”اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت کرتے وقت اس آیت کے مطابق ان کو جانچ لیا کرتے تھے۔“ (آیت یہ ہے)

”اے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) جب آپ کے پاس ایمان والی عورتیں بیعت کے لئے آئیں۔ پس جس عورت نے ان میں سے ان شرطوں کا اقرار کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے تجھے بیعت کر لیا۔ ضرورت کے مطابق ختم ہوا۔“

اور بعض روایات میں مجھے یاد پڑتا ہے کہ بجائے

”من اقتوت بهذا الشرط“ کی جزاء کے ”اقتوت بالمحنة“ یا جو کچھ شرط اس روایت میں ہے اس کی جگہ آیا ہے۔ غرض یہاں صرف کلمۃ الاسلام کے تلفظ پر ہی اکتفا نہ فرمایا ہے بلکہ زیادہ اقرار بھی درکار ہوئے۔ چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ہجرت کرنے والی عورتوں کے ساتھ اس احتیاط اور چھان بین کا باعث بنا تو اہل اسلام کے حقوق کا تعلق اگر اس سے زیادہ نہ ہوگا تو اس سے کم بھی نہ ہوگا۔

### علت جور ممنوع در وصیت

اکنون سخنی دیگر میان میگویم جور در وصیت ممنوع ازاں است کہ حقوق وارثان باموال او تعلق گرفت. حالانکہ بالبداهت هنوز در ملک اوست. وارثان هنوز مالک نگریدہ اند. حقوق خداوندی از زکوٰۃ و صدقۃ الفطر و قربانی و حج و غیرہا حقوق مالی بلکہ اوشان تعلق نگرفته. تصرفات مالکانہ از بیع و شراء کردن نتوانند. این تعلق را یکطرفہ بنہ و استحقاق اہل اسلام در اموال کفار کہ باشارہ

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات، آیت ۵۶)

موجہ دریافتہ یکطرفہ بگذار و باز موازنہ کن کہ کدام پہلہ گراں است

بشهادت آیه: «لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا» (سورة النساء، آیت ۱۱، رکوع ۲- مترجم)

بناء تعلق حقوق ورثه امید خدمات و منافع است که گاهی صورت بندد و گاهی نه بندد. و اگر بندد بدرجه مساوات اموال متروکه مورث گاهی رسد گاهی نرسد البته امید و منطنه نفع رسانی هر دم است و بناء تعلق حقوق اهل اسلام باموال کفار آن است که از اصل آن احوال مخلوق بهر اهل اسلام اندنه کفار. چنانکه خوب دانسته. چون این تعلق به نسبت آن تعلق قوی است چه فرق زمین و آسمان است مراعات این حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق ورثه که از ممانعت جور در وصیت شده هویدا است اقوی و اشد باشد مگر تعلق حقوق کفار باموال و ازواج اوشان نه چندان است که اهل اسلام را وقت نزاع به اموال خود باشد و این هم وقتی که ازواج کفارند اوشان برآمده باشند چه در نزاع هنوز قبض بحال خود است. گو میدانم که پس از ساعتی برمی خیزد. و باز قابض، اعنی مسلمان وقت نزاع از اسلام خود نه برگردیده که اهلیت ملک و استحقاق اصلی آن از ورفته باشد و کافران باین همه عجز و درماندگی که از ارتفاع قبض اوشان از ازواج ظاهر است همانسان برکفراصراردارند بدین سبب زیبا است اگر گفته آید که کفر اوشان به نسبت سابق ایندم سخت تر شد و از اهلیت ملک و استحقاق اصلی آن فرسنگها دور افتادند. چون تعلق حقوق کفار باز واج اوشان کم ازان است که وقت نزاع کسی حق وارثانش تعلق گیرد و تعلق حقوق ورثه کم از تعلق حقوق اهل اسلام باموال کفار. لا جرم مراعتیکه درباره کفار بوجه تعلق مذکور و احتیاطی که بدین

وجہ کار فرمودہ انداز مراعات دربارہ اسلام بوجہ تعلق معلوم می باید کہ کم باشد و اگر کم نباشد زائد ہم نباشد۔

### وصیت میں ممنوع، ظلم کی علت

اب درمیان میں، میں ایک اور بات کہتا ہوں۔ وصیت میں ظلم اس سبب سے منع کیا گیا ہے کہ وارثوں کے حقوق کا وصیت کرنے والے کے مال سے تعلق ہو گیا۔ حالانکہ واضح طور پر ابھی حقوق وصیت کرنے والے کی ملک میں ہیں۔ وارث ابھی مالک نہیں ہوئے ہیں۔ خدا کے حقوق یعنی زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، قربانی اور حج وغیرہ مالی حقوق ان کے ذمے متعلق نہیں ہوئے (اور ورثاء) مالکانہ تصرفات بیع و شرا نہیں کر سکتے چلئے اس تعلق کو ایک پلڑے میں رکھئے اور مسلمانوں کا استحقاق کفار کے اموال میں جو کہ ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ“ کے اشارہ کے مطابق توجیہ شدہ معلوم ہوئے ہیں ان کو دوسری طرف رکھئے اور پھر مقابلہ کیجئے کہ کون سا پلہ بھاری ہے۔ آیت ذیل:

”تم نہیں پوری آیت یہ ہے: ”أَبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ

نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا“ (پارہ نمبر ۴، سورۃ النساء، آیت ۱۱، رکوع نمبر ۲۔ مترجم) جانتے کہ ان میں سے نفع کے اعتبار سے کون زیادہ قریب ہے“

کے مطابق ورثہ کے حقوق کے تعلق کی بناء پر خدمات اور منافع کی اُمید ہے کہ کبھی صورت اختیار کرے اور کبھی نہ کرے اور اگر اختیار کرے تو مساوات کے درجے میں مورث کے چھوڑے ہوئے اموال کبھی ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے۔ البتہ نفع رسانی کا گمان ہر وقت ہے اور مسلمانوں کے، کفار کے مالوں کے ساتھ حقوق کے تعلق کی بنیاد یہ ہے کہ اُس سے وہ مخلوق کے اموال مسلمانوں کے لئے ہیں نہ کہ کفار کے لئے جیسا کہ تم نے خوب جان لیا ہے۔ چونکہ یہ تعلق اس تعلق کی بہ نسبت قوی ہے کیونکہ ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے ان حقوق کی مراعات بھی ورثہ کے حقوق کی مراعات کی بہ نسبت کہ وصیت میں ظلم کی ممانعت کی وجہ سے اس کی شدت ظاہر ہے زیادہ قوی اور

زیادہ سخت ہوگی مگر کفار کے حقوق کا تعلق ان کی اپنی ازواج اور اموال کے ساتھ اتنا نہیں ہے جیسا کہ مسلمانوں کو مرتے وقت اپنے اموال کا ہوتا ہے۔

اور وہ بھی اس وقت جبکہ کافروں کی بیویاں ان کے ہاتھوں سے نکل گئی ہوں۔ کیونکہ نزع کی حالت میں ابھی قبضہ اپنے حال پر ہے۔ گو ہم جانتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے بعد اٹھ جائے گا اور پھر قابض یعنی مسلمان نزع کے وقت اپنے اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا کہ اس کا اصلی استحقاق اور ملکیت کی اہلیت اس سے چلی جائے اور کافران تمام مجبوریوں اور در ماندگیوں کے باوجود کہ بیویوں سے ان کے قبضے کے اٹھ جانے سے ظاہر ہے اسی طرح کفر پر اصرار رکھتے ہیں۔ اس سبب سے اگر یہ کہا جائے تو زیبا ہے کہ ان کا کفر پہلے کی نسبت اس وقت زیادہ سخت ہو گیا۔ اور اس کے اصلی استحقاق اور ملک کی اہلیت سے میلوں دور جا پڑے چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ان کی بیویوں کے ساتھ اس سے کم ہے جتنا کہ کسی کی جاں کنی کے وقت اس کے وارثوں کا حق تعلق اختیار کرتا ہے اور ورثہ کے حقوق کا تعلق کفار کے مال کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونے سے کم ہے۔ اس لئے لازمی طور پر جو مراعات کہ کفار کے بارے میں مذکورہ تعلق کی وجہ سے اور جو احتیاط کہ اس وجہ سے عمل میں لائے ہیں اسلام کے بارے میں تعلق معلوم کی بناء پر مراعات (یعنی کفار کی مراعات مسلمانوں کی مراعات سے کم ہونی چاہئیں۔ مترجم) سے کم ہونی چاہئے اور اگر کم نہ ہو تو زائد نہیں ہونی چاہئے۔

### مقدمات تمام شد

چوں این مقدمات مذکورہ مہمد شدند می گویم کہ:

کفار اگر باطاعت اسلام جزیه برسر گرفتند قبض جزى اوشاں از قبض کلی کفار برآمدہ زیر قبض کلی اهل اسلام سرفرود آورد. پس ازانجا کہ این قدر انقیاد موجب نجات از صلہ دنیوی می تواند شد برحاکم اسلام کہ بیک نہج خلیفۃ اللہ فی الارض می باشد چنانچہ آیۃ:

”إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ (سورة البقرة، آیت ۳۰)

مصالح این خیال ست و واجب آمد که از جان و مال اوشان تعرض نکند و نه کردن دهد. چه موافق انبساط حکومت و خلافتش انقیاد بهم رسیده می باید که تا دست رس اونجات نیز بهر اوشان مسلم دارند. و میدانی که حکومت این جهان را تا ابدان رسانی است و بدین سبب قوت تصرف ابدان و اموال اوشان بهم رسیده تا بقلوب رسانی نیست. قلب اگر هست بدست مقلب القلوب است و این طرف مالی را وقایه جان قرار داده اند. چنانچه مداخلت آن در عبادت نیز همین واسطه بود. پس اگر مال خود را وقایه جان گردانند و امان خواهد بامید آنکه شاید بمشاهده احوال اهل اسلام و استماع براهین اوشان که بر قدری اختلاط صورت نه بندد رغبتی بجانب اسلام بدل اوشان در آید. مال مناسب حال اوشان بدمه اوشان بنهند تا قوت غزات نیز فزاید و اگر باین قدر اطاعت هم راضی نشوند بلکه همانسان قبض جزئی اوشان زیر قبض کلی کفار باشد اموال اوشان نه تنها حاکم اسلام را ربودن حلال است رعایا را نیز اجازت است بطوریکه توانند بربایند خواه بزور خواه بحیله. هان اگر قبض کلی اهل اسلام مزاحم حال رعایا اهل اسلام بودی چنانچه در تعرض باموال اهل ذمه می باشد البته ممانعت بجا بودی. ورنه خود دانستی که جهاد و استخلاص اموال طیبه از قبض کفار بطور کفایه بدمه هر کس و ناکس از اهل اسلام است مگر تا وقتی که زیر قبض کلی اهل اسلام قبض جزئی اهل اسلام نیاید یعنی در دارالحرب بود تا ندیم زیر قبض کلی که کفار باشد و دانسته که قبض

جزئی اهل اسلام قابل اعتبار نبود. قابل اعتبار همان قبض کلی باشد. غرض تا وقتی که در دارالحرب است اندیشه استخلاص کفار آن اموال را از اهل اسلام باشد و قبض تام متحقق نشود بلکه بمنزله قبض غاصب بمعرض زوال بود "و کَانَ لَمْ یَكُنْ شمرده شود.

نظر برین تادمیکه از دارالحرب برون نشود، استخلاف متحقق نگردد تا مالکش گویند و قابض و متصرف خوانند مگر همین طور مال اهل اسلام که از ذمیان کفار باشند نیز بقبض کلی کفار بود و قبض جزئی اهل اسلام پرتوه همان قبض باشد نه بالاستقلال تا مانع تاراج اهل اسلام شمرده شود. چون این قدر مانع دست اندازی غزات نیست چنانچه دانستی و این طرف لحوق عار که بوجه عروض حکم کفار ضروری است محرک و باعث هجرت و ترک تعلقات آندار و سرمایه نجات از صحبت و آثار صحبت آن اشرار امام ابو حنیفه رحمه الله باباحت استخلاص آن نیز قوی دادند. مگر بهر حال احراز که حقیقتش همان استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است.

باقی مانده کلام درین امر که احراز در صورت جهاد و سرقه و غصب و حيله و فریب اگر شرط کنند بظاهر بجا است که ازان طرف اندیشه استخلاص است مگر در قمار و ربوی اگر مالی از اموال کفار پرست افتد این شرط کردن بجائے خود نیست. هاں اگر فقط زیر قبض کلی کفار بودن علت ممانعت، بودی این شرط بجائی خود بود تحقیق این سخن برسختی دیگر موقوف است. اوّل آنرا باید شنید.

کفار نزد حنفیه مخاطب بفروع نیستند. مگر مغیش این است که در صورت مسلمان گردیدن اوشان تدارک و تلافی مافات

ازو شان نخواهند اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف ندهند و اگر مرتکب معصیتی از معاصی خدا وندی شدند جرمانه مقررہ بر سرش نہ نهند یا آنکہ در آخرت بسزای این معاصی و ترک آن فرائض عذاب نہ فرمایند . فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند نہ آنکہ در بارہ صحت و عدم صحت آن باعتبار تفرع آثار مقصودہ دریں عالم هیچ کتابی و خطابی یا نہی و عتابی نیز ازان طرف نرسیدہ . اگر همچو آیہ :

”يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ مَّ بَعْدَ يَفْطَحُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ“ (سورة البقرة، آیت ۲۷)

را بنگرند . بیقین دانند کہ این نیست و این ہم کلام دور دراز است . میگویم معاملات باہمی کہ مباح و غیرہ مباح اند فقط باعتبار مؤمنان این دو قسم نیست . کفار نیز شریک این تقسیم اند . فرق اگر باشد همان فرق ثواب و عقاب باشد . یا قدر قليل بوجہ خاصہ از یک دیگر متمیز باشند .

### مقدمات ختم ہوئے

جب یہ مذکورہ مقدمات تمہید میں پیش ہو چکے تو میں کہتا ہوں کہ کفار نے اگر اسلام کی اطاعت میں جزیہ کو قبول کر لیا تو ان کا جزیی قبضہ کفار کے کلی قبضہ سے نکل کر مسلمانوں کے کلی قبضے میں آ گیا۔ پس جہاں سے کہ اس قدر اطاعت دنیاوی تکلیف سے نجات کا باعث ہو سکتی ہے۔ حاکم اسلام پر کہ ایک طریقے پر زمین میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے جیسا کہ آیت: ”میں ﴿سورة البقرة، پارہ نمبر ۱، رکوع نمبر ۴، آیت ۳۰۔ پوری آیت یہ ہے: ”وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً“۔ مترجم ﴿زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔“ اس خیال کی تصحیح کرنے والا ہے تو (حاکم اسلام پر) واجب



ہو گیا کہ کفار کی جانوں اور مالوں سے چھیڑ نہ کرے اور نہ خلیفہ مسلمانوں کو چھیڑ چھاڑ کرنے دے۔ کیونکہ اس کی خلافت اور حکومت کی وسعت کے موافق اطاعت حاصل ہو گئی۔ اس لئے چاہئے کہ اپنی دسترس یعنی اپنی حدود مملکت میں۔ مترجم کے تک نجات بھی ان کے لئے مسلم رکھیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس جہان کی حکومت کو جسموں تک رسائی ہے اور اس سبب سے ان کے اموال اور ابدان میں تصرف کی قوت بہم پہنچتی ہے اور دلوں تک رسائی نہیں ہے۔ دل اگر ہیں تو مقلب القلوب کے ہاتھ میں ہیں اور اس طرف مال کو جان کے بچاؤ کا سامان قرار دیا ہے۔

چنانچہ مال کا دخل عبادت ہے یعنی جان بچے گی تو عبادت کرے گا اور جان بچے گی تو اموال کے ذریعے بچے گی اور پھر اسلام قبول کر کے عبادت کا موقع مل سکے گا۔ مترجم کے میں بھی اسی واسطے سے ہوتا ہے۔ پس اگر اپنے مال کو جان کا محافظ قرار دیں اور امان چاہیں تو اس اُمید میں کہ شاید مسلمانوں کے احوال کے مشاہدے سے اور ان کے دلائل سننے کے بعد کہ جو تھوڑے بہت ربط ضبط کے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا کچھ رغبت اسلام کی طرف ان کے دل میں پیدا ہوگی اس وجہ سے ان کے حال کے مناسب کچھ مال ان کے ذمے رکھیں تاکہ غازیوں کی قوت بھی بڑھ جائے اور اگر اتنی طاعت پر بھی راضی نہ ہوں بلکہ اسی طرح ان کا جزئی قبضہ کفار کے مکمل قبضے کے تحت رہے تو اس صورت میں کفار کے اموال نہ صرف اسلام کے حاکم کو چھین لینے حلال ہیں بلکہ رعایا کو بھی اجازت ہے کہ جس طرح کر سکیں چھین لیں۔ خواہ طاقت سے خواہ تدبیر سے۔

ہاں اگر مسلمانوں کا کلی قبضہ مسلمانوں کی رعایا کے حال کے مزاحم ہوتا جیسا کہ ذمیوں کے اموال کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں ہوتا ہے تو البتہ ممانعت بجا ہوتی۔ ورنہ آپ خود جانتے ہیں کہ جہاد اور پاکیزہ مالوں کا کفار کے قبضے سے بطور کفایہ نکال لینا مسلمانوں میں ہر کس و ناکس کے ذمے ہے مگر جب تک کہ مسلمانوں کے مکمل قبضے کے ماتحت، مسلمانوں کا جزئی قبضہ نہیں آتا ہے یعنی مسلمان دارالحرب میں ہی رہتا ہے

تو اس وقت تک کفار کے کلی قبضے کے نیچے ہی رہے گا اور تمہیں معلوم ہے کہ جزئی قبضہ حرکت و سکون میں قبض کلی کے تابع ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مسلمانوں کا جزئی قبضہ قابل اعتبار نہ ہوگا۔ اعتبار کے قابل وہی کلی قبضہ ہوگا۔

غرض جب تک کہ مسلمان دارالحرب میں ہے کفار کی طرف سے ان اموال کا مسلمانوں سے چھین لینا ممکن ہے اور مکمل قبضہ متحقق نہیں ہوگا۔ بلکہ غصب کر لینے والے کی طرح زوال کی جگہ میں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا تھا ہی نہیں۔ نظر بریں جب تک کہ دارالحرب سے باہر نہیں ہوگا خلاصی متحقق نہ ہوگی تا آنکہ اس کو مالک کہیں اور قابض اور تصرف کرنے والا کہہ سکیں۔ مگر اسی طرح سے ان مسلمانوں کا مال بھی جو کہ کفار یعنی دارالحرب میں مسلمان کفار کے ماتحت ہیں اور ان کو حکومت کفار نے امان دے رکھی ہے۔ ان مسلمانوں کے اموال پر کفار کا کل قبضہ ہوگا۔ اگرچہ مسلمانوں کا جزئی قبضہ متصور ہوگا۔ مترجم کے ذمی ہیں۔ کفار کے کلی قبضے میں ہوگا اور مسلمانوں کا جزئی قبضہ اسی قبضے کا عکس ہوگا نہ کہ مستقل قبضہ، تا آنکہ مسلمانوں کے لوٹنے کے لئے مانع قرار دیا جائے جب اتنا قبضہ غازیوں کی دست اندازی کے لئے مانع نہیں ہے جیسا کہ آپ نے جان لیا اور اس طرف کفار کے حکم کے عارض ہونے کی وجہ سے بے عزتی کا لاحق ہونا جو ضروری ہے جو ہجرت اور ان سے تعلقات کے قطع کر دینے کا باعث اور محرک ہے ان شریر کافروں کی صحبت اور ان کی صحبت کے آثار سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مال کی خلاصی کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا۔ مگر بہر حال بچاؤ کہ اس کی حقیقت وہی کفار کے مکمل قبضے سے خلاصی ہے ضروری ہے۔

باقی رہا کلام اس امر میں کہ جہاد، چوری، غصب اور حیلہ و فریب کی صورت میں احراز اگر شرط کریں تو بظاہر درست ہے کہ اس طرف سے استخلاص کا اندیشہ ہے لیکن جوئے اور سود میں اگر کفار کے مالوں میں سے کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو یہ شرط کرنا اپنی جگہ ٹھیک نہیں۔ ہاں اگر کفار کے کلی طور پر قبضے میں ہونا ممانعت کی علت ہوتی تو یہ شرط بجائے خود

درست تھی۔ اس بات کی تحقیق دوسری بات پر موقوف ہے پہلے اس کو سننا چاہئے۔

کفار حنفیہ کے نزدیک فروع کے مخاطب نہیں ہیں مگر اس بات کا مطلب یہ ہے کہ کفار کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں مافات کی تلافی اور تدارک ان سے نہیں طلب کریں گے اگر کفار نے پہلے فرض ترک کیا تو اس کی قضا کرنے کی تکلیف نہ دیں گے اور اگر وہ اللہ کی نافرمانیوں میں سے کسی گناہ کے مرتکب ہوئے تو مقررہ جرمانہ اس کے سر پر نہ رکھیں گے یا یہ کہ آخرت میں ان گناہوں کی سزا اور ان فرائض کے ترک پر عذاب نہ دیں گے۔ فقط اگر عذاب دیں گے تو ایمان کے ترک کرنے پر سزا دیں گے نہ یہ کہ اس عالم میں آثار مقصودہ کے مفرغ ہونے کے اعتبار سے اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی کتاب اور خطاب یا نہی اور عتاب بھی اس طرف سے نہیں پہنچا ہے۔ اگر آیت ذیل: ”وہ ﴿سورة البقرة، رکوع نمبر ۲، آیت ۲۷﴾ مترجم اللہ کے عہد کو اس کے کرنے کے بعد توڑتے ہیں اور جس چیز کے ملانے کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے ہیں وہ لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔“ کو دیکھیں تو یقین سے جان لیں گے کہ یہ بات نہیں ہے اور یہ بھی دُور دراز کا کلام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ باہمی معاملات جو کہ مباح اور غیر مباح ہیں فقط مومنوں کے اعتبار کے مطابق بھی دو قسم کے نہیں ہیں کفار بھی اس تقسیم میں شریک ہیں فرق اگر ہوگا وہی ثواب اور عذاب کا فرق ہوگا یا خاص وجوہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے تھوڑا ہی فرق رکھتے ہوں گے۔

### تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال این است کہ معاملات منہیہ کہ مفید ملک نبوند بدو قسم است. (۱) یکی آنکہ وجہ ممانعت در صلب معاملہ بود (۲) دوم آنکہ وجہ ممانعت از خصوصیت بایع و مشتری خیزد جائیکہ علت ممانعت اول است آن معاملہ مفید ملک نبود نہ در حق اہل اسلام و نہ در حق کفار و جائیکہ وجہ ممانعت متعلق بہ

معامله نیست بلکه تعلق باریاب معامله داشته باشد آنجا ممکن است که یک معامله در حق اهل اسلام مفید ملک نباشد و درستی کفار مفید ملک بود. مثلاً اگر اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک در حق اهل اسلام نیست و جهش این نیست که این معامله علی الاطلاق مفید ملک نتوان شد. فی، و جهش این است که خمر و خنزیر در حق اهل اسلام مال نیست. چه مال آنست که منافع دربرداشته باشد و این جا در حق اهل اسلام احتمال نفع مفقود است. چه معنی تحقق منافع این است که منافع از مضار زیاده باشند. و همچنین معنی تحقق مضار غلبه مضار است بر منافع. چه در موجودات چیزی نیست که بجمیع الوجوه نافع بود یا بجمیع الوجوه مضر. اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر. بلکه اگر در حق احدی در چیزی منفعتی و دیعت نهاده اند در حق همان کس مضرت او نیز بوجه دیگر درومی باشد. نه می بینی که هواء در حق بنی آدم و حیوانات صحرائی چه قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چه قدر مضر. و آب در حق جانوران دریائی چه قدر مفید است و در حق جانوران صحرائی چه قدر مضر و باز در آب و هواء بوجه دیگر چه قدر منافع در حق آن که مضر است مشاهده میکنم مدار زندگانی جانوران صحرائی بر هوا است و مدار زندگانی جانوران دریائی بر آب. مگر باز هم جانوران صحرائی را آب بهر رشیدن و غیره ضرور است و جانوران دریائی را همین سان هوا بغرض چند مطلوب. چون معنی نافع و مضر بودن چیزی این است که منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیاده باشند نه آنکه تنها منافع باشند که

ایں کار کار وجود مطلق و وجود صرف است ونہ آنکہ تنہا مضاربوند کہ ایں صفت صفت عدم بحث است۔

از ممکن خاص ایں توقع برے جا است کہ ایں جا ترکیب از وجود و عدم ہر دو است چنانکہ مرکب بودن ممکنہ خاصہ از دو قضیتین مختلفین بالایجاب والسلب نیز اشارہ بآن میکند۔ ہر کہ میدانند خود میدانندو آنکہ نمی داند گوند اند کہ مارا نیز دریں بحث زیادہ کنج و کاؤ مدنظر نیست۔ غرض ما بہر طور حاصل است اگر بعض اشیاء نافع محض یا مضر بحث باشند مارا چہ زیان۔ کلام مادران اشیاء است کہ جہتی نافع اند و از جہتی مضر مثل خمر و خنزیر۔ چنانچہ دربارہ ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع۔

”فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا“ (البقرة، آیت ۲۱۹)

نیز شاہد داریم۔ و ہر کہ از منافع مضار خمر آگاہی شد منافع و مضار خنزیر و ترکیب آن ازاں و دخول آنها دران خود پی خواہد برد۔ و دریں چنین اشیاء مدار نافع و مضر بودن بر همان غلبہ خواہد بود و بجا خواہد بود۔ کہ در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است ہر چہ باقی خواہد بود همان قدر قابل اعتبار باشد کہ ساقط ”كَانَ لَمْ يَكُنْ“ است مگر ایں مضر بودن ایں چنین اشیاء اگر چہ باعتبار ایں عالم نیز باشد مگر چندان جلی نیست کہ ہر کس و ناکس بہ پندارد۔ آری باعتبار آخرت جلی و بدیہی است۔

### تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ منع کئے گئے معاملات جو ملک کو مفید نہ ہوں دو قسم کے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ ممانعت کی وجہ معاملہ کے اندر ہی ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ ممانعت کی وجہ بائع اور مشتری کی خصوصیت کی وجہ سے پیدا ہو جس جگہ ممانعت کی علت پہلی ہے تو وہ معاملہ ملکیت کے لئے مفید نہیں ہوتا نہ تو مسلمانوں کے حق میں اور نہ کفار کے حق میں۔ اور جس جگہ ممانعت کی وجہ سے معاملے سے متعلق نہیں بلکہ معاملہ والوں سے تعلق رکھتی ہو وہاں ممکن ہے کہ ایک معاملہ اہل اسلام کے حق میں ملکیت کے لئے مفید نہ ہو اور کفار کے حق میں ملکیت کو مفید ہو۔ مثلاً اگر شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ملکیت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ معاملہ مطلق طور پر ملکیت میں دے دینے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے کیونکہ وہ مال ہوتا ہے کہ اپنے اندر منافع رکھتا ہو اور یہاں پر مسلمانوں کے حق میں نفع کا احتمال مفقود ہے۔ کیونکہ منافع کے وجود میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ منافع نقصانات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح نقصانات کے واقع ہونے کا مطلب منافع پر نقصانات کا غلبہ ہونا ہے کیونکہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ تمام وجوہ سے نفع بخش ہو یا تمام وجوہ سے ضرر رسا۔ اگر ایک چیز کسی کے حق میں کسی چیز میں کوئی نفع ودیعت رکھا ہے تو اس شخص کے حق میں اس کی مضرت بھی دوسری وجہ سے ہوتی ہے۔

دیکھتے نہیں کہ ہوائی آدم اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر نفع بخش ہے اور دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر اور پانی دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مفید ہے اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر۔ اور پھر آب و ہوا میں اس کے لئے کہ مضر ہے کسی دوسری وجہ سے کتنے منافع ہیں جو ہم دیکھتے ہیں۔

صحرائی جانوروں کی زندگی کا دار و مدار پانی پر ہے۔ مگر پھر بھی صحرائی جانوروں کے لئے پینے وغیرہ کے لئے پانی ضروری ہے اور دریائی جانوروں کے لئے اسی طرح ہوا چند اغراض کے لئے درکار ہے جب کسی چیز کے نافع اور ضرر رسا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے منافع، نقصانات سے یا اس کے نقصانات منافع سے زیادہ نہ ہوں نہ یہ

کہ صرف منافع ہوں۔ کیونکہ یہ کام صرف خداوند تعالیٰ کا ہے کہ اس کی ذات میں منافع ہی ہوتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ صرف ضرر رساں ہی ہوں کیونکہ یہ صفت عدم مجرد کی صفت سے ممکن خاص ہے یہ اُمید غلط ہے کیونکہ یہاں وجود اور عدم دونوں سے ترکیب ہے جیسا کہ قضیہ ممکنہ ﴿قضیہ ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کی تعریفیں اور مثالیں پہلے کسی مکتوب میں تحریر کی جا چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مترجم﴾ خاصہ کا ایجاب اور سلب کے دو مختلف قضیوں سے مرکب ہونا بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے اور جو نہیں جانتا ہے گونہ جانے کہ ہمیں بھی اس بحث میں زیادہ بال کی کھال نکالنی مد نظر نہیں ہے ہماری غرض ہر طریقے سے حاصل ہے اگر بعض چیزیں محض نفع بخش یا خالص ضرر رساں ہوں تو ہمارا کیا بگڑتا ہے ہمارا کلام ان چیزوں میں سے جو ایک حیثیت سے نفع بخش اور ایک حیثیت سے نقصان دہ مثلاً شراب اور خنزیر۔ چنانچہ شراب کے نفع اور مضرت سے ترکیب پانے کے متعلق یقینی حکم۔

”ان دونوں ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾“ (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۱۹، رکوع نمبر ۲۷) مترجم ﴿میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع بھی ہیں اور ان دونوں کا گناہ نفع سے زیادہ بڑا ہے۔“

بھی ہمارے پاس گواہ ہے اور جو شخص شراب کے منافع اور نقصانات سے آگاہ ہو گیا تو خنزیر کے نقصانات اور منافع اور دونوں سے مرکب ہونے اور ان کا اس میں داخل ہونا خود جان لے گا اور ان جیسی چیزوں میں نافع اور مضرت ہونے کا دار و مدار اسی غلبے پر ہوگا اور بجا ہوگا کہ تعارض کی صورت میں قدر مساوی کا ساقط ہونا لازم ہے جو باقی رہے گا اسی قدر قابل اعتبار ہوگا۔ کیونکہ ساقط معدوم کے برابر ہے۔ مگر ان جیسی اشیاء کا یہ مضرت ہونا اگرچہ اس دنیا کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے مگر زیادہ نمایاں نہیں ہے کہ ہر کس و نا کس سمجھ لے۔ ہاں آخرت کے اعتبار سے واضح اور ظاہر ہے۔

## فسادات خمر خنزیر

از خمر قوت علمیه شارب فاسد شود چنانچه زوال عقل در حالت سکر خود این دعوی است. و از خوردن گوشت خنزیر خللی بین در قوت عملیه رودهد. رغبت نجاسات و تنجس روحانی ازد زاید. بر غیرتی در مکثرین این غذاء خبیث روز بروز فزاید چنانچه از تجربه عیان است. و تاثیرات اغذیه از گرمی و سردی دلیل آن. چه کثرت گوشت جانوری رفته رفته مزاج بدن را چنان قریب مزاج گوشت آن جانور گرداند که استعمال حاره مثلاً بارد مزاجان را در زمان در از حار مزاج گرداند. و میدانی که بهر هر مزاجی اخلاق جداگانه مناسب باشند و ازین جا است هر کرا بصورت سگ می بینیم می دانیم که در طبیعتش حمله بر هر کس و ناکس دعوی کردن نهاده اند.

غرض باطلاع کیفیت جسم به کیفیت روح پی می بریم. پس چه عجب که بکثرت استعمال خنزیر بر حیائی زاید و بر غیرتی فزاید. چه خنزیر از دیگران وصف ممتاز است. هر خنزیریکه خواهد بماده دیگری هرچه خواهد بکند. امارگ غیرت آن نجوشد. آری جانوری (راسواء) این ناپاک نه بینی که باین قدر بر حیائی امتیاز یافته باشد و این هم می دانی که حیاء شعبه عظیمه از ایمان است که از افعال قلوب و اعمال دل است.

بالجمله از خمر خللی نمایان در عقلی را می یابد و از خنزیر رخنه عظیم در قوت عملیه و اراده می افتد و میدانی که سامان آخرت همین علم و عمل است و بس. هر کرا علم صحیح و عمل صالح عنایت فرموده اند گویا دستاویزی بهر دعوی حق خود در



نعماء آخرت دادہ اند و این چار گروہ ممدوح خدا انبیاء علیہم السلام و صدیقان کرام و شهداء ذوی الاحترام و صالحان نیک انجام اگر این اشرف یافته اند طفیل ہمیں علم و عمل است۔ انبیاء علیہم السلام و صدیقان اگرچہ در عمل ہم کم نباشند اما کوئی سبقت در علم ربودہ اند و شهداء و صالحان اگرچہ خالی از علم نبوند اما در بارہ اعمال جانباز یہا نمودہ اند۔

الغرض مدار کار آخرت اُسلوبی این دو قوت است اگر چیزی مفسد مزاج این دو قوت است آنرا در بارہ آخرت مضر باید فہمید پس اہل اسلام کہ مطمح نظر اوشان آخرت بود نہ دنیا باین دو چیز اعنی خمر و خنزیر اگر منتفع شوند چہ منتفع شوند کہ غرض اصلی از دست میرود بناء اُعلیٰ گر گویند کہ خمر خنزیر در حق اہل اسلام مال نیست و در حق کفار مال است چنان باشد کہ گویند کہ فلاں دوا در حق آن کس مفید است در حق این کس مضر۔

بالجملہ این امتناع اشتراء خمر و خنزیر در حق اہل اسلام و اباحت آن در حق کفار کہ از بعض احکام ہویدا است مبنی بر این است کہ عرض کردہ شد مگر جملہ معاملات را بریں اشیاء قیاس نباید فرمود کہ در بعض معاملات بناء ممانعت بر قبح ذاتی معاملہ است آنجا خصوصیت ارباب معاملہ نیست مثل ربوا و قمار و غصب و سرقہ کہ در حق اہل اسلام و ہم کفار یکسان در افادہ آثار این عالم برابر اند۔

### شراب و خنزیر کے فسادات

شراب سے پینے والے کی علمی (جاننے کی) قوت خراب ہو جاتی ہے چنانچہ نشے کی حالت میں عقل کا زائل ہو جانا اس دعوے پر خود گواہ ہے۔ اور خنزیر کا گوشت کھانے

سے واضح خلل قوت عملیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہری نجاستوں اور اخلاقی ناپاکیوں کی طرح اس سے رغبت بڑھتی ہے اس خبیث غذا کو بکثرت کھانے والے لوگوں میں بے غیرتی دن بدن بڑھتی ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہے اور گرم و سرد غذاؤں کی تاثیریں اس کی دلیل ہیں۔ کیونکہ کسی جانور کے گوشت کی کثرت رفتہ رفتہ جسم کے مزاج کو اس جانور کے گوشت کے قریب بنا دیتا ہے جیسا کہ مثال کے طور پر گرم غذاؤں کا استعمال ٹھنڈے مزاج کے لوگوں کو عرصہ دراز میں گرم مزاج بنا دیتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہر مزاج کے لئے جدا جدا اخلاق مناسب ہوتے ہیں اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ جس کسی کو کتے کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ اس طبیعت میں ہر کس و ناکس پر حملہ کرنا اور بھونکنا قدرت نے رکھا ہے۔

غرض جسم کی کیفیت سے باخبر ہونے کے ذریعے روح کی کیفیت کا پتہ چلا لیتے ہیں۔ پس کیا عجب ہے کہ خنزیر کے بکثرت کھانے سے بے حیائی پیدا ہو اور بے غیرتی کی زیادتی ہو کیونکہ خنزیر دوسرے جانوروں سے اس صفت میں جدا ہے جو خنزیر کہ چاہتا ہے دوسرے کی مادیں پر سے جو چاہے کر لے لیکن اس کی غیرت کی رگ نہیں پھڑکتی۔ ہاں کسی اور جانور کو اس کے ماسوا ناپاک نہ دیکھو گے کہ اس قدر بے حیائی میں ممتاز ہو۔ اور یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ حیاء ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے جو کہ دلوں کے افعال اور قلب کے اعمال میں سے ہے۔

الحاصل شراب سے عقل میں نمایاں خلل راہ پاتا ہے اور خنزیر کے کھانے سے قوت عملیہ اور قوت ارادیہ میں بڑا رختہ پڑتا ہے اور آپ کو پتہ ہے کہ آخرت کا سامان یہی علم و عمل ہی تو ہے جس کسی کو صحیح علم اور صالح عمل اللہ نے عنایت فرمایا ہے۔ گویا اپنے حق کے لئے آخرت کی نعمتوں کی ایک دستاویز دے دی ہے اور یہ چار گروہ جن کی اللہ نے تعریف کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام صدیقین کرام، شہداء ذوی الاحترام اور صالحین نیک انجام نے اگر یہ فضیلت حاصل کی ہے تو اسی علم و عمل کے طفیل میں پائی ہے۔ انبیاء علیہم

السلام اور صدیقین اگرچہ عمل میں بھی کم نہیں ہوتے لیکن علم میں سب سے آگے ہوتے ہیں اور شہداء اور صالحین اگرچہ علم سے خالی نہیں ہوتے لیکن اعمال کے بارے میں انہوں نے بڑی قربانیاں دی ہوتی ہیں۔

الغرض آخرت کے کام کا دار و مدار ان دو علمی اور عملی قوتوں پر ہے۔ اگر کوئی چیز ان دو قوتوں کے مزاج کو بگاڑتی ہے تو اس کو آخرت کے بارے میں مضر سمجھنا چاہئے پس مسلمان جن کا نقطہ نظر آخرت ہوتی ہے نہ کہ دنیا ان دو چیزوں یعنی شراب اور خنزیر سے نفع اٹھائیں گے تو کیا نفع اٹھائیں گے جبکہ اصلی غرض ہی ہاتھ سے نکلی جاتی ہے اس بناء پر اگر شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور کفار کے حق میں مال ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کہیں کہ فلاں دو اس شخص کے حق میں مفید اور اس کے حق میں مضر ہے۔

الحاصل اس شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ناجائز اور کفار کے لئے مباح ہے جیسا کہ بعض احکام سے واضح ہے اسی اصول پر مبنی ہے جو عرض کئے گئے لیکن تمام معاملات کو انہی اشیاء پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ بعض معاملات میں ممانعت کی وجہ معاملے کی ذاتی برائی کی وجہ سے ہے۔ وہاں معاملہ کرنے والوں کی خصوصیت نہیں ہے جیسے سود اور بوائے۔ غصب اور چوری کہ مسلمانوں اور کفار دونوں کے لئے اس دنیا کے آثار کے نتیجے میں برابر ہے۔

### اثر بیع صحیح و بیع غیر صحیح

اثر اول اینکه بیع صحیح چنان کہ در حق جملہ بنی آدم مفید ملک است ربو و قمار و غصب و سرقة در حق کسی مفید ملک نیست اگر هست بوجه ظلم است کہ باختلاط آن ملک مستفاد چنان منجملہ ظلم وجور گردد کہ آب طاهر اختلاط نجس متنجس مے گردد و بھر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجه آنکہ این اسباب از اقسام ظلم گردیده اندرد مال مستفاد واجب

است و ازیں جادانستہ باشی وقتیکہ ملک مختلط بالظلم را  
ہمچو آبیکہ باختلاط نجس اورا نجس گویند ظلم گفتیم۔  
ملکیکہ نہ این چنین باشد ملک انصاف باشد۔

اکنون مے گویم کہ مال مستفاد اگر بہمہ وجوہ غیر مملوک  
باشد آنرا ظلم خالص باید پنداشت و اگر مختلط است ظلم مخلوط  
کہ بعد تحلیل چنان کہ از آب مذکور نجاست خالص جدا شود این  
جا ظلم خالص برآید۔ غرض انجام ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد  
است۔ استحقاق ملک مظلوم ساقط نمی شود۔ چون کلام مادر  
قمار و ربو است فقط ازیں دو بحث باید کرد۔

### صحیح بیع اور غیر صحیح بیع کا اثر

پہلا اثر یہ ہے کہ صحیح بیع جیسا کہ تمام بنی آدم کے حق میں ملکیت کی صلاحیت رکھتی  
ہے سود، جواء، غصب اور چوری بھی کسی کے حق میں ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتے۔  
اگر ہے تو ظلم کی وجہ سے ہے کہ اس کے مل جانے سے فائدہ حاصل کی گئی ملکیت ظلم  
وجور کی وجہ سے ایسی خراب ہو جاتی ہے۔

جیسا کہ پاک پانی ناپاک پانی کے ملنے سے ناپاک ہو جاتا ہے اور بہر حال مفید  
ملک ہو یا نہ ہو مگر اس وجہ سے کہ یہ اسباب ظلم کی قسموں میں سے ہو گئے ہیں مال مستفاد  
کار دکر دینا واجب ہے اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا جبکہ ہم نے ظلم کے ساتھ ملی  
ہوئی ملکیت کو اس پانی کی طرح جس میں نجس پانی مل گیا ہونا پاک کہتے ہیں ہم نے ظلم  
کیا ہے جو ملک اس طرح کی نہ ہو انصاف کی ملک ہوگی۔

اب میں کہتا ہوں کہ مال مستفاد اگر تمام وجوہ سے مملوک نہ ہو اس کو خالص ظلم خیال کرنا  
چاہئے اور اگر ملی جلی ہے تو ظلم بھی ملا جلا ہوگا کہ تحلیل کرنے کے بعد جیسا کہ مذکورہ پانی سے  
خالص نجاست جدا ہو جاتی ہے تو اس جگہ بھی خالص ظلم نکل جائے گا۔ غرضیکہ خالص ظلم اور

مخلوط ظلم دونوں کا انجام ایک ہے مظلوم کی ملکیت کا حق ساقط نہیں ہوتا ہے چونکہ ہمارا کلام جوئے اور سود کے متعلق ہے اس لئے صرف انہی دو سے بحث کرنی چاہئے۔

## کلام در قمار و ربوا

چنانکہ آب را بھر سیرابی و آتش را بھر سوختن آفریده اند  
بھر تبدل ملک نیز از مالکی بہ مالکی بعض معاملات را تجویز  
فرمودہ اند بناء آن ہمہ براں امت کہ عدل و اتفاق ملحوظ ماند  
چوں در قمار و ربو کامیابی سود خواران و قمار بازاں بی عوض  
باشد لا جرم مال دیگران برے وجہ ظلما خوردہ باشند و مے دانی  
کہ قبیح ظلم و نزاع بدیہی است۔

## جوئے اور سود میں گفتگو

جیسا کہ پانی کو سیراب کرنے کے لئے اور آگ کو جلانے کے لئے پیدا کیا ہے  
ایسے ہی ملک کی تبدیلی کے لئے بھی ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف بعض  
معاملات کو جائز قرار دیا ہے۔ ان سب تبدیلیوں کی بنیاد اس پر ہے کہ انصاف اور  
اتفاق ملحوظ رہے چونکہ جوئے اور سود میں سود خواروں اور جویوں کی کامیابی عوض کے  
بغیر ہوتی ہے اس لئے یقیناً وہ لوگ دوسروں کا مال بلا وجہ ظلماً کھاتے ہیں اور آپ  
جانتے ہیں کہ ظلم اور جھگڑے کی برائی بلا دلیل واضح ہے۔

## وجہ قبح ظلم و نزاع

و وجهش ہمیں است کہ ظلم در قبح خود محتاج واسطہ دیگر  
نیست۔ از دیگر مضامین کسب قبح نکرده تا خفای درو باشد و  
ہمیں است معنی قبح ذاتی نظر بریں عقد ربا و قمار در ربا و حاصل  
قمار باہر کہ باشد و ازہر کہ باشد مفید ملک نبود۔

## ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ

اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ظلم اپنی برائی میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے ظلم نے دوسرے مضامین (اُمور) سے برائی حاصل نہیں کی ہے کہ اس میں کوئی ڈھکی چھپی بات ہو اور یہی ذاتی برائی کا مطلب ہے (کہ اس کے اندر خود برائی ہو) اس اصل کے مطابق سود اور جوئے کا معاملہ سود میں اور قمار کی آمدنی میں جس شخص کے ساتھ ہو اور جس شخص سے ہو ملک کے لئے مفید نہیں۔

## دو خلجان باعث تردد

ایں جا رسیدہ عجیبی نیست کہ دو خلجان باعث تردد در تسلیم ایں قول شوند..... اَوّل اینکہ دعویٰ بی دلیل مسموع نتوان شد. خوبی عدل و انصاف بدیہی است. اما ایں از کجا ضروری التسلیم شد کہ بناء معاملات بر عدل و اتفاق باشد. اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما همچو صوم و صلوة بناء معاملات نیز براں نیست. جوابش چیست..... دوم ایں کہ فقیہان پیشین عقد ربا را همچو عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشتہ اند. اگرچہ آن ملک را ملک خبیث داشتہ باشند. اندرین صورت تصریح بایں معنی کہ عقد ربا وقمار مفید ملک نیست و آنہم چنان عام کہ نہ تخصیص مؤمن است نہ تخصیص کافر. چگونہ بدل نشیند. لہذا ضرور افتاد کہ درین بارہ نیز قلم سودہ شود.

## تردد کے باعث دو خلجان

اس مقام پر پہنچ کر تعجب نہیں ہے کہ دو خلجان اس قول کے تسلیم کرنے میں تردد کا باعث ہو جائیں۔..... اَوّل یہ کہ کوئی دعویٰ دلیل کے بغیر نہیں سنا جاسکتا اور یہ کہ عدل و

انصاف کی اچھائی واضح ہے لیکن یہ کہاں سے تسلیم کرنا ضروری ہو گیا کہ معاملات کی بنیاد عدل اور اتفاق پر ہوتی ہے۔ اگر لوگ کہیں کہ عدل و اتفاق اپنی جگہ ضروری ہے لیکن روزہ اور نماز کی طرح معاملات کی بنیاد بھی ان پر نہیں ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ پہلے فقہاء نے ربا کے معاملے کو فاسد معاملات کی طرح قبضے کے بعد ملکیت کے مفید خیال کیا ہے۔ اگرچہ اس ملکیت کو ناپاک ملکیت قرار دیا ہو اس صورت میں اس معنی کی وضاحت کہ ربا اور جوئے کا عقد ملکیت کے لئے مفید نہیں ہے اور وہ بھی ایسا عام کہ نہ اس میں مؤمن کی تخصیص ہے نہ کافر کی۔ کس طرح دل میں بیٹھ جائے۔ لہذا ضروری ہوا کہ اس بارے میں بھی قلم فرسائی کی جائے۔

### مقدمات چند در باب کہ عقد ربا و قمار مفید ملک نیست

اول بطور تمہید مقدمہ چند گذارش می کنم بغور باید شنید.

(۱) مرکب را از اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از اطراف خود و عرض را از موصوف بالذات و موصوف بالعرض علاوہ بریں گاهی عروض را بضرورت ایصال وصف از موصوف بالذات تا موصوف بالعرض ضرورت محرکات و آلات می افتد و همچنین گاهی بغرض قبول اثر ضرورت رفع موانع از وصول اثر و قبول آن می افتد. جملہ توقفات ازین اقسام ان شاء اللہ خارج نخواهند بود. و آنکہ علت غائی را خارج ازین دانستہ باشی از مغلطہ نظر باشد ورنہ اگر بغور بینی علت غائی اگر علت است باعتبار وجود ذہنی است. نہ باعتبار وجود خارجی کہ آن خود موقوف برووجود معلول معلوم است نہ برعکس تا معنی علیت متحقق شود و خود می دانی کہ علم از اقسام محرکات است نہ غیر. نظر بریں اعتراف باین امر ضروری است کہ عقد را ضرورت عاقدین است و انعقاد را

ضرورت منعقدین۔ چہ این ہر دو مضمون اضافی اندوآن دو اطراف  
آنها پس اگر یکے ہم ازیں اطراف مفقود شود عقد و انعقاد متحقق  
نگردد۔ مگر مفقود بودن اطراف گاهی در معرض تسلیم نباشد کہ  
نظر غلط کار گاهی بغلط افگند و معدوم موجود بنماید۔

چند مقدمات کہ ربا اور جوئے کا معاملہ ملک کیلئے مفید نہیں

اول تمہید کے طور پر چند مقدمات گذارش کرتا ہوں بغور سے سنئے:

(۱) مرکب ۛ علم نحو میں مرکب دو لفظوں یا زیادہ کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مثلاً مرکب توصیفی،  
موصوف اور صفت سے مل کر بنتا ہے۔ جیسے ”زن خوبرو“ یا مرکب اضافی مضاف اور مضاف الیہ کا  
مجموعہ ہوتا ہے جیسے تاج شاہ۔ لہذا مرکب کے لئے اجزاء کا ہونا لازمی ہے۔ اجزاء کے بغیر مرکب  
کہلانا ناممکن ہے۔ مترجم ۛ کے لئے اپنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ اور اضافت  
ۛ اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ کا لازم ہونا ضروری ہے کیونکہ اضافت تو مضاف الیہ  
کے ساتھ تعلق کی نشانی ہے۔ مترجم ۛ کے لئے اپنے اطراف یعنی مضاف اور مضاف الیہ کا  
ہونا اور عرض ۛ جو چیز اپنے وجود میں کسی چیز کی محتاج ہو وہ عرضی کہلاتی ہے جیسے دیوار پر سفیدی  
عرضی ہے جو موصوف بالذات یعنی دیوار پر عارض ہوئی ہے۔ اگر دیوار جو اپنی ذات سے قائم ہے  
جس کو موصوف بالذات کہنا چاہئے نہ ہو تو سفیدی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا سفیدی کا دیوار پر ظہور  
عرض ہے۔ مترجم ۛ کے لئے موصوف بالذات ۛ موصوف بالذات جو ذاتی طور پر وصف رکھتا  
ہو اور اپنے وصف میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے سورج کا نور ذاتی ہے کسی اور سے حاصل نہیں کیا  
گیا ہے لیکن چاند کا نور عرضی ہے جو سورج سے لیا گیا ہے، لہذا سورج موصوف بالذات اور چاند  
موصوف بالعرض ہیں۔ مترجم ۛ اور موصوف بالعرض کا ہونا ضروری ہے مزید برآں کبھی  
عرض کو موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک وصف کے پہنچانے کی ضرورت  
کی وجہ سے محرکات اور آلات کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی طرح کبھی اثر کے قبول  
کرنے کے لئے اثر کے وصول اور اس کے قبول کرنے سے موانع کو ہٹانے کی



ضرورت ہوتی ہے تو اس قسم کے تمام توقفات ﴿توقفات جس کا ترجمہ ہم نے ضروریات کیا ہے﴾ ان امور کو کہتے ہیں جن کا سمجھنا ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ مترجم ﴿(ضروریات)﴾ ان شاء اللہ اس مقدمے سے باہر نہیں جائیں گے اور یہ بات کہ علت ﴿کسی چیز کی علت غائی وہ ہوتی ہے جس کے لئے وہ چیز بنائی جاتی ہے﴾ مثلاً کرسی کی علت غائی اس پر بیٹھنا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے۔ بڑھی علت فاعلی اور لکڑی علت مادی اور کرسی کی شکل کو علت صوری کہا جاتا ہے۔ مترجم ﴿غائی کو اس سے خارج آپ نے سمجھ لیا ہوگا تو یہ نظر کا مغالطہ ہے ورنہ اگر غور سے دیکھو گے تو علت غائی وجود ذہنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے کہ وہ خود مذکورہ معلول کے وجود پر موقوف ہے نہ برعکس تاکہ علیت کے معنی متحقق ہو جائیں اور تمہیں خود معلوم ہے کہ علم محرکات کی اقسام میں سے ہے نہ غیر کی۔ اس بناء پر اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کسی معاملے کے عقد کیلئے عاقدین (دو معاملہ کرنے والوں) کی ضرورت ہے اور کسی معاملے کے انعقاد کے لئے منعقدین (دو منعقد ہونے والے معاملوں) کی۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں مضمون (عقد اور انعقاد) اور ان کی دونوں طرفیں یعنی عاقدین اور منعقدین اضافی مضمون ہیں۔ اگر ان دونوں اطراف میں سے ایک بھی نہ پائی جائے گی تو عقد اور انعقاد بھی وجود میں نہیں آئے گا لیکن اطراف کا مفقود ہونا کبھی قابل تسلیم نہیں ہوتا کہ غلط کام کرنے والی نظر کبھی غلط چیز پر پڑ جاتی ہے اور معدوم کو موجود دکھاتی ہے۔

### مثال نظر غلط کار کہ معدوم را موجودی نماید

در بیوع باطله ہمیں می باشد مثلاً بیع میتہ و دم را بیع باطل گویند و بظاہر مبیع و ثمن ہر دو موجود۔ مگر چون نظر را تیز کنیم حق از باطل و موجود از معدوم نمایاں شود۔ این جا میتہ و دم را یکی از منعقدین می بینیم۔ مگر نہ این چنینی است چہ بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است کہ مخصوص باموال باشد و ازیں جا است کہ

بتعریفش ”مبادلة المال بالمال“ گفته اند و مرے دانی کہ میتہ و دم مال نیست۔ مال آن است کہ منفعتی در برداشته باشد و این جا خود ہویدا است کہ مضرتہا بر روی کار است نہ منفعتہا۔

چون ازیں تحقیق کہ نافع کیست و مضر چیست فارغ شدہ ایم رو ازیں سو گردانیدہ می گویم کہ چون دریں اضافت خصوصیت مال ملحوظ باشد و میتہ و دم مثلاً از اقسام اموال نہ برآمد اگر گویم کہ مال نیست و این گفتن ہماں است کہ طرف نسبت و اضافت اعنی مبیع نیست چہ بے جا است همچنین در مبیعات معدومہ و مجهولہ خیال باید فرمود۔

### غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے

باطل بیوع میں یہی ہوتا ہے مثلاً مردہ جانور اور خون کی بیع کو باطل بیع کہتے ہیں حالانکہ بظاہر بیچنی گئی چیز اور قیمت (دونوں اطراف) موجود ہیں۔ لیکن اگر ہم نظر کو تیز کریں تو حق باطل سے اور موجود معدوم سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہاں ہم مردہ اور خون کو منعقدین میں سے ایک دیکھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بیع مطلق عقد نہیں ہے۔ شرعی عقد ہے کہ اموال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہیں سے یہ بات نکلی کہ بیع کی تعریف مال کا مال کے ساتھ تبادلہ فقہاء نے کی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ مردہ اور خون مال نہیں ہیں۔ مال تو وہ ہے جس کے اندر کوئی نفع موجود ہو اور مردہ اور خون کی بیع میں خود ظاہر ہے کہ مضرتیں ہی مضرتیں سامنے رہیں۔ منافع نام کو بھی نہیں۔

جب اس تحقیق سے کہ نافع کون ہے اور مضر کیا ہے ہم فارغ ہو گئے ہیں تو اس طرف سے بے فکر ہو کر میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس اضافت میں مال کی خصوصیت ملحوظ ہوتی ہے اور مردار اور خون مثلاً اموال کی قسم میں سے نہ نکلے۔

اگر ہم کہیں کہ مال نہیں ہے اور یہ کہنا اسی طرح ہے کہ نسبت اور اضافت کی ایک

سائیڈ یعنی بیع نہیں ہے تو کیا بے جا ہے۔ اسی طرح وہ بیع کی گئی چیزیں جن کا وجود ہی نہیں یا مجہول ہیں ان کو خیال کرنا چاہئے۔

### چیز یکہ بدست خود نباشد بیع آں ممنوع است

بناء منع بیع ”ما لیس عندک“ بر ہمیں است و بیع جبل الحبلۃ باین معنی کہ در بیع جبل الحبلۃ، بیع بود اگر ممنوع است ہم ازیں است ونہی از بیع ثمار قبل بر آمدن نیز اگر باطل است بہمیں وجہ باطل است۔

وہ چیز جو اپنے قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے

جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کی بیع منع ہے کی بنیاد بھی اسی پر ہے اور حاملہ جانور کے حمل کی بیع اسی معنی میں کہ حاملہ کے حمل کی بیع میں وہ حمل بیع ہوتا ہے اگر ممنوع ہے تو اسی وجہ سے ہے اور درختوں پر پھلوں کے آنے سے پہلے ان کا بیچنا بھی اگر باطل ہے تو اسی وجہ سے باطل ہے کہ یہ سب چیزیں مجہول ہیں۔

### بیع مجہولات

چوں این امثلہ بیع معلومات را روشن کردند از حال مجہولات نیز چیزی باید گفت۔ اگر بیع حیوان مجہول مثلاً کتلمر چند حیوانات کثیرہ بعالم باشند مگر این همان وجود است کہ در جبل الحبلۃ و بیع ”وما لیس عندک“ بلکہ نوع ثمار ہم اکثر در عالم موجود باشند۔ مگر چوں در معرض تعلق این اضافت نیست در حق اضافت معلوم است یعنی ازاں جا کہ انعقاد را ضرورت عقد است کہ از آثار اوست و عقد را ضرورت علم کہ از محرکات اوست بی تعین علمی کہ وقت حصول صورت معلوم ضرورے است تعلق این اضافت متصور نیست۔ (۱) دوئم اینکه تسعیر کار خدا تعالیٰ است نہ غیر در حدیث شریف است۔

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسْعِرُ ..... چنانچہ حدیث مذکور در اوراق آئندہ می آید۔ وجہ اگر پرسی این است کہ۔

## نامعلوم چیزوں کی بیع

جب ان جیسی معدوم چیزوں کی بیع کو مثالوں نے واضح کر دیا تو نامعلوم چیزوں کے حال کے متعلق بھی کہنا چاہئے اگر مجہول حیوان کی بیع مثلاً کریں تو اگرچہ بہت سے حیوانات عالم میں ہیں مگر یہ وہی وجود ہے جو حاملہ کے حمل کے حمل اور جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اس کی بیع میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ ”حمل الحبلہ“ اور ”مالیس عندک“ کی نوع بلکہ پھلوں کی نوع بھی اکثر دنیا میں موجود ہیں مگر چونکہ اس اصناف کے تعلق کی جگہ میں نہیں ہیں تو اضافت کے حق میں معدوم ہیں یعنی چونکہ انعقاد و عقد کی ضرورت ہے کہ اس کے آثار میں سے ہے اور عقد کو علم کی ضرورت ہے جو کہ اس کے محرکات میں سے ہے علمی تعین کے بغیر کہ صورت معلوم کے حصول کے وقت ضروری ہے اس اضافت کا تعلق متصور نہیں ہے۔..... (۲) دوسرے یہ کہ بھاؤ مقرر کرنا خدا تعالیٰ کا کام ہے نہ اور کسی کا حدیث شریف میں ہے۔

”یقیناً اللہ تعالیٰ ہی وہ بھاؤ مقرر کرنے والا ہے۔“

چنانچہ مذکورہ حدیث آئندہ اوراق میں آتی ہے۔ اگر وجہ پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ:

وجہ گرائی کہ از جانب خدا است کہ مسعر ہاں است نہ غیر

ظلم و انصاف در معاملات باشد اگر حقى بحقى مقابل شد بحکم آنکہ

اذا تعارضتا ساقطا

حقوق باہمی ساقط شدند و مصداق عدل و انصاف بہم رسید

باعتبار تساوی یکی بدیگری و حقى بحقى عدل است کہ عدل

تسویہ است و معادلہ مساوات و باعتبار آنکہ مجموعہ حقوق طرفین

بوجہ مساوات منقسم بمتساویین شد انصاف است کہ تنصیف

حقوق کرده اند مگر این تساوی و تناصف را وحدة پیمانانه و میزان ضرور است آری هر جا پیمانانه دگر است و میزانی دگر جنس و نوع نیز پیمانانه ایست که باتحاد آن تساوی نوعیت ضروری است . مگر چون متحد الانواع را پیمانانه دگر بکار است تا تساوی و عدم تساوی مرتبه تشخیص هم متحقق شود لهذا در گندم و جو و غیره کیلیات و فضا و ذهب و غیره و زنیات ضرورت این پیمانها و این میزانهها افتادتا از بالا گرفته تازیر مساوات متحقق شود و معنی عدل و انصاف نمایان گردد. مگر قطع نزاع باین چنین پیمانها جای است که عوضین متحد الانواع باشند. اما در مختلف الانواع از اتحاد پیمانها و میزانهها که بغرض دریافتن مرتبه مساوات مطلوب باشند قطع نزاع و عدل و رفع ظلم متصور نیست . چه تساوی نوعی بنوعی ازین پیمانها معلوم نشود. آن پیمانانه و میزان که بهر تسویه این چنین اشیاء بکار است رغبت است که تقوم اشیاء هم مبنی بر آن است. مگر از انجا که به نسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور است در بیع و شراء اول اعتبار رغبت عاقدین باید فرمود. اگر کسی یک من گندم بیک روپیه گیرد و زیاده ازان ندهد و دیگری یک من گندم بیک روپیه دهد و بکم ازان ندهد باین تراضی متحقق شود که پیمانانه رغبت این به پیمانانه رغبت آن برابر است.

و ازین جا دانسته باشی که اموال مختلف الانواع باعتبار مالیت و رغبت همه یکنوع اند چه ضرورت وحدت پیمانانه درباره دریافتن تساوی و عدم تساوی یا وحدت میزان بهر این غرض پس از اتحاد بالای باشد. مگر چون مالیت هر نوع باعتبار نفعی جدا است یا

گویم باعتبار رغبتی جدا است و این را ضرور است کہ ہر جا ما بہ النفع جدا باشد اگر گویم کہ مقصود بالبیع آن مرتبہ است کہ منشاء نفع و محل رغبت می بود بجا باشد۔ لیکن بعد مشاہدہ اصناف اموال، ما اموال را باعتبار منافع بدو قسم یافتیم۔

گرانی کی وجہ جو کہ خدا کی جانب سے ہے کہ

بھاؤ مقرر کرنے والا وہی ہے

ظلم اور انصاف معاملات میں ہوا کرتا ہے اگر کوئی حق کسی دوسرے حق کے مقابل ہو گیا تو اس حکم کے مطابق جبکہ دو چیزیں متعارض ہو گئیں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ باہمی حقوق ساقط ہو گئے اور عدل و انصاف کا مصداق بہم پہنچ گیا۔ مساوات کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ اور ایک حق دوسرے حق کے ساتھ عدل ہے کیونکہ عدل برابری کا نام ہے اور معادلہ مساوات کا نام ہے اور اس اعتبار سے کہ طرفین کے حقوق کا مجموعہ مساوات کی وجہ سے دو برابر چیزوں میں تقسیم ہو گیا تو اس کا نام انصاف ہے کہ حقوق کو نصف نصف کر دیا ہے مگر اس مساوات اور نصفانصافی کو ترازو اور پیمانے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہاں جہاں کہیں پیمانہ دوسرا ہے اور میزان بھی دوسری تو جنس اور نوع بھی ایسا پیمانہ ہیں کہ ان کے اتحاد سے نوعیت کی برابری ضروری ہے مگر چونکہ ایک ہی جیسی قسم کی چیزوں کے لیے دوسرا پیمانہ درکار ہے تا کہ مرتبہ تشخیص کی تساوی اور عدم تساوی بھی متحقق ہو۔ لہذا گیہوں اور بجو وغیرہ پیمانے کی چیزیں اور چاندی اور سونا وغیرہ وزنی چیزوں کیلئے ان پیمانوں اور ان ترازوؤں کی ضرورت پڑی تا کہ اوپر سے لے کر نیچے تک برابری پائی جائے اور عدل و انصاف کی حقیقت ظاہر ہو۔

مگر ان جیسے پیمانوں سے جھگڑے کا خاتمہ وہاں ہوتا ہے کہ جس میں عوضین ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں لیکن مختلف اقسام میں پیمانوں اور ترازوؤں کے اتحاد سے جو برابری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے مطلوب ہوتے ہیں، نزاع کا دور کرنا اور عدل قائم

کرنا اور ظلم کو ہٹا دینا خیال میں نہیں آ سکتا کیونکہ ایک قسم کی چیز کی دوسری قسم کے ساتھ برابری ان پیمانوں سے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ وہ پیمانہ اور ترازو کہ ان جیسی چیزوں کے برابر کرنے کے لیے درکار ہیں وہ خواہش ہے کہ چیزوں کا قیمت دار ہونا اسی پر مبنی ہے مگر چونکہ ایک چیز کی بنسبت خواہشات میں فرق ہو سکتا ہے، اس لیے خرید و فروخت میں سب سے پہلے بائع اور مشتری کی رغبت کا اعتبار کرنا چاہیے۔ اگر کوئی ایک من گندم ایک روپیہ میں لے اور اس سے زیادہ نہ دے اور دوسرا شخص ایک من گیہوں ایک روپیہ میں دے اور اس سے کم میں نہ دے، اس رضا مندی سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اس کی رغبت کا پیمانہ اس شخص کی رغبت کے پیمانے کے برابر ہے۔

اور یہیں سے جان لیا ہوگا کہ مختلف قسم کے مال مالیت اور رغبت کے اعتبار سے تمام ایک نوع کے ہیں کیونکہ برابری اور نا برابری کے معلوم کرنے کے لیے ایک ہی پیمانے یا ایک ہی ترازو کی یا ایک ہی پیمانے کی ضرورت اس مقصد کے لیے اتحاد بالائی کے بعد ضروری ہے مگر چونکہ ہر نوع کی مالیت نفع کے اعتبار سے جدا ہے یا یوں کہوں کہ رغبت کے اعتبار سے جدا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر جگہ مابہ النفع جدا ہو۔ اگر میں کہوں کہ بیج سے مقصد وہ مرتبہ ہے جو کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل ہو تو بجا ہے لیکن اموال کی قسموں کے مشاہدے کے بعد ہم نے اموال کو منافع کے اعتبار سے دو قسم کا پایا۔

### اموال باعتبار منافع بدو قسم است

(۱) یکی آنکہ منشا نفع محل رغبت در اں مرتبہ نوع بود نہ تشخیص۔ چنانکہ کیلیات و وزنیات ہمہ از ہمیں قبیل اند۔ چہ گندم و جو وغیرہ اگر نافع اند و مرغوب باعتبار غذائیہ مثلاً نافع و مرغوب اند وے دانی کہ از اختلاف تشخیص دریں قدر اختلافی پدید نیاید۔ و ازیں جا است کہ اثمان در معاملات متعین نشوند۔

(۲) دوم آنکہ منشا نفع محل رغبت ہم مرتبہ نوع باشد و ہم مرتبہ تشخیص۔ و ایں جائی است کہ اشخاص مختلفہ باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسب و گاو و دیگر

حیوانات۔ چہ ہر اپسی را رفتاری جدا است مثلاً و ہر گاوی را شیر مختلف در یکی دہنیت زیادہ است و در یکے کم۔ و باز آل شیر در گاوی زیادہ و در گاوی کم۔ نظر بریں اگر گویم کہ جایی مرتبہ نوع مبیع و مقصود بالذات باشد و جایی مرتبہ تشخص بے جان بود۔

### منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں

ایک تو یہ کہ نفع کا منشاء اور رغبت کا محل اس مرتبے میں نوع ہونہ کہ تشخص۔ جیسا کہ ناپ کی چیزیں اور وزن کی چیزیں تمام اسی قبیل سے ہیں۔ کیونکہ گیسوں اور جو وغیرہ اگر نافع اور مرغوب ہیں تو غذا ہونے کی حیثیت سے نافع اور مرغوب ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ تشخص کے اختلاف کی وجہ سے اتنی سی بات میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔

اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ معاملات میں قیمتیں متعین نہیں ہوتی ہیں دوسرے یہ کہ نفع کا منشاء اور رغبت کا محل بھی نوع کے ہم مرتبہ ہو اور تشخص کے ہم مرتبہ اور یہ اس جگہ ہے کہ مختلف اشخاص منافع اور رغبات کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ مثلاً گھوڑا اور گائے اور دوسرے حیوانات کیونکہ ہر گھوڑے کی رفتار جدا ہوتی ہے اور ہر گائے کا دودھ مختلف ہوتا ہے ایک دودھ میں گھی زیادہ نکلتا ہے اور ایک میں کم اور پھر وہ دودھ ایک گائے میں زیادہ اور دوسری میں کم ہوتا ہے۔ اس کے پیش نظر اگر میں یہ کہوں کہ کسی جگہ نوع کا مرتبہ مبیع اور مقصود بالذات ہوتا ہے اور کسی جگہ تشخص کا مرتبہ تو بے جان نہیں ہوگا۔

### نرخ نام ہمیں تساوی است

اکنون بشنو کہ نرخ نام ہمیں تساوی است کہ در بیع ملحوظ و مقصود باشد۔ مگر بناء تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانہ چنانکہ در کیلیات و وزنیات می بینی برابر تساوی رغبت است چنان کہ در غیرانہا مشاہدہ مے کنی لیکن در حقیقت بناء کار بر تساوی رغبت است۔ در مختلف الانواع حال ظاہر است۔

امادر عوضین متحد النوع اگرچہ بظاہر خفا است لیکن چون



بنگرند که در صورت اتحاد کیلی و وزن تساوی رغبت ضروری است چه منشاء رغبت و محل اکتون مساوی شد و مبیع بودنش معنی بران است این جا نیز واضح می شود که نظر بر تساوی رغبت است . بهر حال رغبت باشد یا نوعیت تساوی این باشد یا تساوی آن ، همه بدست او تعالی است بدست مانیست که یکی را برابر دیگر گردانیم . اندرین صورت در معامله که مساوات میسر نیاید بلکه یک طرف زیادتی و یکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد و از بیع بیک طرف چه بیع را دانستی که محتاج منعقدین است انعقاد بیک طرف متحقق نشود . انعقاد بیع نسبتی است که هر دو طرف بهر تحققش ضروری است و ازین جهت اعتراف بانکه عقد ربا مفید ملک نیست و قدر ربا هنوز بملک دهنده آن است بملک گیرنده نیامده واجب و لازم . لیکن از اینجا که ربا وقت کمی و بیشی کیل و وزن در کیلیات و وزنات متحد النوع متحقق شود و درین صورت چنانکه قدر زائد موجود است هم چنان قدر مساوی انعقاد صورت بسته چه سامان آن موجود . و می دانی که معلول از لوازم علت تامه باشد . پس چون عاقدین و عقد و منعقدین موجود اند انعقاد نیز متحقق شدنی است باقی ماند مجهولیت یک طرف انعقاد اعنی اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست . اگر قاذح است در تسلیم آن قاذح است نه در انعقاد . چه بعلم مقدار یک طرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بهر انعقاد و این جا همین قدر ضرور است . چه مقصود بالبیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه مقدر بکیل معلوم یا وزن معلوم باشد . این

تشخص یا آن تشخیص را دریں بارہ مداخلت نیست.

وہرچہ مقصود بالبیع باشد وجود خارجی ووجود ذہنی آن ضروری است نہ غیر آن. پس اگر تشخیص معین کہ این جا کلی را ازان ناگزیر است موجود نباشد چہ جرح. آری وقت تسلیم ضرورت آن می افتد تا غیر مبیع یا مبیع مخلوط شدہ نرود و معنی ظلم متحقق نشود. و معادلہ کہ بناء معاملہ بران بود بصورت ظلم و پیرایہ جور ظہور نہ فرماید. ازیں جہت قبل تسلیم این چنین معاملہا واجب الفسخ باشند تا بگنجائش مطالبہ چہ رسد و بعد تسلیم بر قدر مساوی ملک عارض شود. و زائد ازان عاری و خالی از ملک ماند. لیکن ازان جا کہ شرکت مشاع است چنانکہ ہمہ اجزاء معروض ملک اندہم خالی از ملک باشند. یا گویم ہمہ اجزاء مملوک بایع و مشتری باشند بالجملہ ملک است اما مخلوط یملک غیر. و این نیز از اقسام ملک خبیث است بلکہ اشد اقسام آن و وجہش همان ظلم است کہ قبض بدیہی است. چہ قبض او مکتسب از مضمونہ دگر نیست اگر واسطہ بمیان بودی مضایقہ نبود. و مے دانی کہ وصف ذاتی همان است کہ بے واسطہ باشد.

### نرخ اسی تساوی کا نام ہے

اب سنئے کہ نرخ اسی برابری کا نام ہے جو کہ بیچ میں ملحوظ اور مقصود ہوتی ہے۔ مگر تساوی کی بنیاد یا تو اتحاد نوع اور وحدت پیمانہ پر ہے جیسا کہ ناپ اور وزن کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں یا رغبت کی تساوی پر ہے جیسا کہ ان کے علاوہ میں آپ دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں کام کی بنیاد رغبت کی تساوی پر ہے۔ مختلف انواع میں حال ظاہر ہے۔ لیکن متحد النوع عوضین میں اگرچہ بظاہر خفا ہے لیکن اگر غور سے دیکھیں کہ کیل اور

وزن کے اتحاد کی صورت میں تساوی رغبت ضروری ہے کیونکہ رغبت کا منشاء اور محل اب برابر ہو گیا۔ اور اس کا بیع ہونا اس بات پر مبنی ہے۔ یہاں بھی واضح ہوتا ہے کہ نظر رغبت کی تساوی پر ہے۔ بہر حال رغبت ہو یا اس تساوی کی نوعیت ہو یا اس کی تساوی ہو یا اس کی سب اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ ہم ایک کو دوسرے کے برابر کر دیں۔ اس صورت میں اس معاملے میں جس میں کہ مساوات میسر نہ ہو بلکہ ایک طرف زیادتی اور ایک طرف کمی ہو تو زیادتی کے بقدر عوض سے خالی نہ ہوگا اور بیع سے ایک طرف ہوگا کیونکہ بیع کے متعلق آپ نے جان لیا ہے کہ وہ ثمن اور بیع کی محتاج ہے۔ صرف ایک طرف انعقاد متحقق نہ ہوگا۔ بیع کا منعقد ہونا ایک نسبت ہے کہ اس کے وجود کے لئے ثمن اور بیع کا ہونا ضروری ہے اور اسی وجہ سے اس بات کا اعتراف کہ سود کا منعقد ہونا ملک کے لئے مفید نہیں ہے اور سود کی مقدار ابھی اس کے دینے والے کی ملک میں ہے اور لینے والے کی ملکیت میں نہیں آئی واجب اور لازم ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی قسم کی تولی جانے والی اور ناپ کی چیزوں میں وزن اور ناپ کی کمی اور زیادتی کے وقت سود کا ہونا پایا جاتا ہے اور اس صورت میں جیسا کہ زائد مقدار موجود ہے اسی طرح برابری کی مقدار بھی موجود ہے اتنی بات کا اقرار ضروری ہے کہ مساوی مقدار میں انعقاد کی صورت ہوگئی ہے کیونکہ اس کا سامان موجود ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ معلول علت تامہ کے لوازم میں سے ہوتا ہے پس جب بائع اور مشتری اور عقد اور منعقدین موجود ہیں تو انعقاد بھی متحقق ہونے کے قابل ہے۔ باقی رہی بیع کے منعقد ہونے میں۔ بائع یا مشتری میں یا مشتری میں کسی ایک طرف کا معلوم نہ ہونا یعنی یہ کہ مساوی مقدار زائد مقدار سے معلوم نہیں ہے تو یہ اگر قاذح ہے تو اس کے تسلیم میں قاذح ہے نہ کہ منعقد ہونے میں۔ کیونکہ ایک طرف کی مقدار کے علم کے ساتھ دوسری طرف کی مقدار بھی معلوم ہوگئی اور یہاں پر منعقد ہونے کے لئے اتنی ہی مقدار ضروری ہے۔ کیونکہ بیع سے مقصود مرتبہ نوعیت ہے۔

بشرطیکہ معلوم شدہ پیمانے یا معلوم وزن کے ساتھ ناپا یا وزن کیا گیا ہو اس شخص یا اس شخص کو اس بارے میں کوئی مداخلت نہیں ہے اور بیع سے جو مقصد ہوتا ہے اس کا خارجی وجود اور حقیقی وجود ضروری ہے نہ اس کے سوا۔ پس اگر معین شخص کہ یہاں پر کلی کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے موجود نہ ہو تو کیا حرج ہے ہاں تسلیم کے وقت اس بات کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ نیچی ہوئی چیز نہ نیچی ہوئی کے ساتھ نہ مل جائے اور ظلم کے معنی متحقق نہ ہوں اور برابری جس پر معاملے کی بنیاد ہوتی ہے ظلم کی صورت اور ستم کے لباس میں ظاہر نہ ہو۔ اس سبب سے سپردگی سے پہلے ان جیسے معاملے فسخ کر دینے واجب ہیں کجایہ کہ مطالبے کی گنجائش ہو اور سپردگی کے بعد مساوی مقدار پر ملک عارض ہو جائے اور مقدار مساوی سے زیادہ پر ملک سے خالی اور عاری رہے لیکن چونکہ شرکت عام ہے جیسا کہ تمام اجزاء کے لئے ملک میں ہونا ثابت ہوتا ہے تو دوسری طرف ملک سے خالی بھی ہوں گے یا مجھے کہنا چاہئے کہ تمام اجزاء بائع اور مشتری دونوں کی مملوک ہیں۔ الحاصل ایک ملک ہے جو غیر کی ملکیت کے ساتھ مخلوط ہے اور یہ بھی خبیث ملکیت کی اقسام میں سے ہے بلکہ اس کی زیادہ سخت اقسام میں سے اور اس کی وجہ وہی ظلم ہے جس کی برائی صاف ہے کیونکہ اس کا قبح کسی اور مضمون سے پیدا نہیں ہوا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا اور آپ کو معلوم ہے کہ ذاتی وصف وہی ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

### صحت قول قاسمی کہ مشیر با جہتہا داست

ازیں تقریر چنانکہ بصحت اقوال پیشینیاں بی بردہ باشی  
بصحت قول احقر نیز معترف گشتہ باشی و دانستہ باشی کہ در  
عقود فاسدہ کہ بعد تسلیم ملک خبیث بدست می افتد ہمیں است  
کہ بعد تعین منعقدین نفعی زائد بیک طرف مے ماند.

بالجملہ در اصل عقد ربا در حق قدر مساوی عقد فاسد است. و  
در حق قدر زائد بیع باطل. و آنکہ گفته ام کہ عقد ربا مفید ملک

نیست مراد من ازان در قدر ربا است . چه اصل کلام در همان است . و ہم ازیں قصہ دریافتہ باشی کہ این عدم انعقاد مخصوص بمسلمانان نیست . این نقصان مبنی بر وجهی است کہ عام است . نظر بریں ربو و قمار باہر کہ باشد و ازہر کہ باشد در ربا و حاصل قمار ملک نبود . پس اگر مسلمی بوجہ استیمان بدارالحرب رسید یا بعقد ذمہ بدارالحرب قرار گرفت و با کافری یا مسلمی از مسلمانان دارالحرب معاملہ ربو و قمار بمیان آورد آن معاملہ مثل بیع و شراء از و شان مفید ملک انصاف نبود . بدین سبب بالضرور در ملک کفار باشد کہ دار دار اوشان است و قبض کلی قبض کلی اوشان . تاوقتیکہ مسلم مذکور بدارالحرب است موافق قواعد حنفیہ نیز مالک آن مال نشود کہ بذریعہ ربو یا قمار بدست آورده . آری وقتیکہ از دارالحرب بروں آورد و بدار الاسلام آمد بوجہ استیلاء و قبضہ جدید مالک آن مالی گردید . و آن قول کہ

”لَا رِبُوبَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْحَرْبِي“

موجہ شد . بلکہ آنکہ گفتہ اند کہ مسلم مستامن را از مسلم مقیم دار حرب گرفتن ربا حلال است یا دو ، مسلمان مقیم دار حرب را باہم از یک دیگر گرفتن ربا حلال است نیز بذهن آمده باشد . چہ قبض مسلم مقیم دار حرب زیر همان قبض کلی کفار است کہ حرمتی ندارد . مگر تادمیکہ در دار حرب است معنی ربو متحقق است چہ تسلیط کفار اور ابر مال خود درہمجو معاملات بوجہ آن معاملہا است نہ بوجہ ہبہ یا دیگر وجہ مشروع کہ این وجوہ دردارالاسلام نیز موجب حدوث ملک است تخصیص

ملک کفار چیست و تسلیط بدین طور ہرگز موجب تملیک ملک انصاف نتوان شد ، اگرچہ کفار باہم داد و ستد کنند چنانچہ دانستہ تا معاملہ مسلم با کفار چہ رسد۔

### صحت قول قاسمی جو کہ ان کے اجتہاد کی طرف مشیر ہے

اس تقریر سے جیسا کہ اگلے علماء کے اقوال کی صحت کے متعلق آپ کو پتہ چل گیا ہوگا تو احقر کے قول کی صحت کے بھی آپ معترف ہوئے ہوں گے اور آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ فاسد معاملات میں کہ ناپاک ملک کے تسلیم کرنے کے بعد قبضے میں آتی ہے یہی وجہ ہے کہ منعقدین کے تعین کے بعد زیادہ نفع یک طرفہ رہ جاتا ہے۔

الحاصل اصل عقد ربا میں قدر مساوی کے حق میں عقد فاسد ہے اور قدر زائد کے حق میں بیع باطل ہے۔ اور وہ بات جو میں نے کہی ہے کہ عقد ربا مفید ملک نہیں ہے تو میرا مطلب اس سے سود کی مقدار کے بارے میں ہے کیونکہ اصل کلام اسی میں ہے اور اس قصے سے آپ نے معلوم کر لیا ہوگا کہ یہ انعقاد کا نہ ہونا مسلمانوں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ یہ نقصان اس وجہ پر مبنی ہے جو کہ عام ہے اس کے پیش نظر سود اور جوا جس کے ساتھ بھی ہو اور جس کی طرف سے بھی ہو، سود میں اور جوئے کی آمدنی میں ملکیت نہیں ہوتی۔ پس اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دارالحرب کی ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کا فر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شراء کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک میں رہے گا کیونکہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکور مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا۔

ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دارالاسلام

میں آگیا تو غلبہ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ:  
 ”مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے“

مدلل ہو گیا۔ بلکہ وہ جو کہا ہے کہ ”مستامن“ مسلمان کو دارالحرب کے مقیم مسلمان سے سود لینا حلال ہے یا وہ دارالحرب کے رہنے والے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینا حلال ہے تو یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کیونکہ دارالحرب کے مقیم مسلمان کا قبضہ کفار کے کلی قبضے کے ماتحت ہے کہ اس کی کوئی حرمت نہیں ہے مگر جب تک کہ دارالحرب میں ہے سود کے معنی متحقق ہیں کیونکہ کفار کا ان جیسے معاملات میں اپنے مال پر اس کو مسلط کر دینا ان معاملات کی وجہ سے ہے نہ کہ ہبہ یا کسی اور جائز وجہ سے کیونکہ یہ وجوہ دارالاسلام میں بھی ملکیت پیدا کرنے کا موجب ہیں۔ لہذا کفار کی ملک کی کیا خصوصیت ہے اور اس طرح مسلط ہو جانا ہرگز عادلانہ ملک کی تملیک کا موجب نہیں ہو سکتا، اگرچہ کفار آپس میں لین دین کریں جیسا کہ آپ نے جان لیا ہے تا آنکہ مسلمان کی کفار کے ساتھ معاملے میں کیا تملیک ہو سکتی ہے۔

#### حوالہ خزائن الروایات دریں مسئلہ

در خزائن الروایات است فی حاشیة السراجیہ فی کتاب البیوع من البزدوی: ”وَلَا یَلْزَمُ اسْتِحْلَالُهُمُ الرِّبَا لِأَنَّ ذَٰلِكَ لَیْسَ بِدِیَانَةٍ بَلْ هُوَ فِسْقٌ فِی دِیَانَتِهِمْ لِأَنَّ مِنْ أَصْلِ دِیَانَتِهِمْ تَحْرِیمُ الرِّبَا حَتَّىٰ أَنْ الَّذِی إِذَا بَاعَ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَیْنِ مِنْ ذِمَّتِی أَخْرَجْتُمُ تَرَافَعًا إِلَى الْقَاضِیِّ أَوْ أَسْلَمًا أَوْ أَسْلَمَ أَحَدُهُمَا یَجِبُ نَقْضُهُ كَمَا لَوْ بَاشَرَهُ مُسْلِمٌ اٰنْتَهٰی“

و ازیں جا است آنکہ در بخاری و مشکوٰۃ دیدہ باشی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ در بارہ مجوس حکم بتفریق محارم فرمودند۔ در مشکوٰۃ شریف بروایت از بجالہ آورده..... ”قال كنت كاتباً لجزيرين معاوية عم الاحنف فاتانا كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل

موتہ بِسَنَةِ ان فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس انتهى.

مقامۃ الحاجة ووجه ممانعت این است کہ اصل نکاح موضوع است برائے ملک بضعه و مے دانی کہ محارم قابل این ملک و اہل این منفعت نیند. نظر بریں این عقد در حق کفار نیز مفید ملک نبا شد. آری اگر محل قابل است کافران کہ اہل ملک اندو اہلیت آن دارند اگر تراضی نکاح کنند منعقد شود و ہمیں است کہ اگر بتوفیق لم یزلی هر دو معا اسلام آرند حاجت تجدید نکاح نیفتند مگر چون محل قابل نبا شد چنانچہ هر دو مرد باشند یا هر دو عورت یا باهم محرم یک دیگر باشند یا معامله بتراضی نبود درجملہ صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم باشد کہ حکم بتفریق فرماید. چه قبض کفار اہل ذمہ قبض جزئی است کہ بربرش قبض کلی حاکم اسلام است هرچہ علانیہ کنند و باطلاع او باشد بسوء او منسوب باشد زیرا کہ قبض جزئی پرتوہ قبض کلی بود و قبح دراصل معامله وودادہ و مے دانی کہ در معاملات تخصیص اہل اسلام بداروگیر این قسم ناشائستگی ہانیست. چه افادہ ملک وغیرہ کہ مقصود از معاملات است مخصوص بہ مسلمانان نداشته اند جملہ بنی آدم را عام است. اگر آن قسم خصوصیات کہ درباره خمر و خنزیر شنیدہ ممیز یک دیگر بودی از اصل معامله ممانعت نمی فرمودند. آری اظہار و اعلان آن بطوری کہ برہمہ آشکارا باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام و نگاہداشت ضعیفاء مسلمین کہ بے مراعات حاکم از خیانت و فواحش اجتناب ندانند منع مے فرمودند چنانچہ از اعلان ضرب



مزامیر و طول و بیع خمر و خنزیر وغیرہ امور مخالفہ شعار اسلام منع می فرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بر دیگر قیاس نکنند ورنہ لازم آید کہ ہرچہ مامور باشد بیک مرتبہ باشد و آنچه منہی عنہ باشد ہمہ بیک مرتبہ و این فرق فرضیت و وجوب و سنیہ و استحباب و باز تفاوت این مراتب باعتبار شدہ و ضعف از میان برخیزد۔ پس چنان کہ بوجہ وحدۃ امر اعنی او تعالیٰ شانہ و وحدت مامور اعنی ذوات مخاطبین و وحدت خطاب اعنی صیغہاء امر و نہی این فرق را حوالہ بحقایق مامور بہ کردہ شد کہ آنها باہم متفاوت المراتب اند و این تفاوت مراتب مامور بہ تفاوت مراتب امر را معیار توان شد۔ آری بنام و نسبت آمر و مامور و صیغۃ امر نتوان بست کہ از واحد متعدد نتوان خواست ہم چنین از عموم ممانعت اعلان بیع خمر و خنزیر و ضرب معازف و طبل و نکاح محارم و معاملہ اتحاد مرتبہ فہمیدن کار ظاہر پرستان است نہ شیوہ حقیقت شناسان۔

مگر از تقریرات گذشتہ دانستہ کہ منع از اعلان ربو نہ تنها بغرض محافظت شوکت اسلامی است۔ نی، بلکہ وجہ اعظم بہر منع اعلان آن همان قبح ذاتی است کہ اثرش در مؤمن و کافر همچنان برابر است کہ اثر نکاح با محارم۔ اکنون جواب اشتباہی دگردادنی است (و) آن این است کہ

تعلق حقوق اسلام باموال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شد مانند این صورت اگر مسلمی از کافری قدری مال بہ بہانہ ربو در گرفت آنچنان باشد کہ کسی حق خود را از منکر حق خود بہ بہانہ گرفته باشد و نتوان گفت کہ او را قبل آنچنان قبض کہ زوالش

باعبار عادت دشوار باشد استعمال آن چیز حرام و ممنوع بود ہم چنین در مال ربوا نیز قید احراز افزودن برے معنی است۔

### اس مسئلے میں خزانۃ الروایات کا حوالہ

”خزانۃ الروایات“ میں ہے کہ بزودی کی کتاب المبیوع کے حاشیہ سراجی میں یہ ہے: ”اور ان کا سود کو حلال سمجھ لینا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ دیانت سے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ان کی دیانت میں فسق ہے کیونکہ ان کی اصل دیانت سود کا حرام سمجھنا ہے تا آں کہ جس شخص نے جب ایک درہم دو درہم کے عوض میں کسی دوسرے ذمی کو فروخت کیا پھر وہ دونوں معاملے کو قاضی کی طرف لے گئے یا دونوں مسلمان ہو گئے یا ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو اس بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ ایسے ہی جیسا کہ مسلمان نے بیع کی ہو۔“ ختم ہوا۔

اور یہیں سے یہ بات نکلی ہے جو کہ بخاری اور مشکوٰۃ میں آپ نے دیکھی ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آتش پرستوں کے بارے میں محارم کی تفریق کے بارے میں حکم دیا۔ مشکوٰۃ شریف میں بروایت بخاری بحالہ سے بیان کیا: ”انہوں نے کہا کہ میں جزیر بن معاویہ، احنف کے چچا کا منشی تھا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا خط ان کی وفات سے ایک سال پہلے آیا کہ مجوسی کے ہر ذی محرم کو جدا کر دو۔ اٹھی۔“

مقام حاجت اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اصل نکاح ملک بضعہ کے لئے قائم کیا گیا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ محارم اس ملک کے قابل اور اس منفعت کے اہل نہیں ہیں نظر بریں یہ عقد کفار کے حق میں بھی ملک کے لئے مفید نہیں ہوگا۔ ہاں اگر محل قابل ہے تو کافر جو کہ ملکیت کے اہل ہیں اور اس کی اہلیت رکھتے ہیں اگر نکاح پر رضامند ہو جائیں تو منعقد ہو جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذیق سے دونوں ایک ساتھ اسلام لائیں تو نکاح کو نئے سرے سے پڑھانے کی ضرورت نہیں۔ مگر جب محل ہی قابل نہ ہو بایں طور کہ دونوں مرد ہوں یا دونوں عورتیں یا آپس میں ایک دوسرے

کے محرم ہوں یا معاملہ رضا مندی سے نہ ہو تو تمام صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوگا اور حاکم اسلام کو لازم ہوگا کہ مرد اور عورت دونوں کو جدائی کا حکم دے۔ کیونکہ ذمی کفار کا قبضہ جزئی قبضہ ہے کہ اس پر مسلمان حاکم کا قبضہ کلی ہے جو کچھ ذمی اعلانیہ کریں اور حاکم اسلام کی اطلاع کے ساتھ ہو تو وہ کام حاکم کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ جزئی قبضہ کلی قبضے کا پرتو ہوتا ہے اور قبضہ اصل معاملے میں نمودار ہوا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ معاملات میں اس قسم کی ناشائستگیوں پر پکڑ دھکڑ کی مسلمانوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ملک وغیرہ کا افادہ جو کہ معاملات کا مقصد ہے مسلمانوں کے ہی ساتھ مخصوص نہیں رکھا ہے بلکہ تمام بنی آدم کے لئے عام ہے اگر اس قسم کی خصوصیات جو کہ خنزیر اور شراب کے بارے میں آپ نے سنی ہیں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتیں تو اصل معاملے کی ممانعت نہ فرماتے۔ ہاں اس کا اعلان اور اظہار اس طرح پر کہ تمام پر آشکارا ہو صرف شوکت اسلام کی حفاظت اور ضعیف مسلمانوں کی نگاہداشت کے لئے ہے کہ حاکم کی مراعات کے بغیر ناپاک کاموں اور گناہوں سے بچنا نہیں جانتے ہیں منع فرماتے تھے چنانچہ باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور شراب اور خنزیر وغیرہ شعائر اسلام کے مخالف امور کے اعلان سے منع فرماتے ہیں۔ مگر ممانعت کے عام ہونے سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہ کریں ورنہ لازم آتا ہے کہ جو چیز مامور ہوگی ایک ہی مرتبہ میں ہوگی اور جو چیز کہ اس سے منع کیا گیا ہو تمام ایک ہی مرتبے میں ہوں گے اور یہ فرضیت اور وجوب اور سنیت اور استحباب کا فرق اور پھر ان مراتب کی شدت و ضعف کے اعتبار سے ان مرتبوں کا فرق سب ختم ہو جائے گا پس جیسا کہ اس حاکم یعنی اللہ تعالیٰ کی یکتائی کی وجہ سے اور مامور یعنی جن کو خطاب کیا گیا ہے ان کی وحدت اور وحدت خطاب یعنی امر و نہی کے صیغوں کی وجہ سے اس فرق کو مامور بہ کے حقائق کے حوالے کیا گیا کہ وہ آپس میں مرتبوں کے اعتبار سے متفاوت ہیں اور یہ مامور بہ کے مرتبوں کا فرق امر کے مراتب کے فرق کے لئے معیار ہو سکتا ہے۔ ہاں آمر اور مامور

اور امر کے صیغے کی نسبت اور نام کے ساتھ اسے وابستہ نہیں کر سکتے کیونکہ ایک ایک ہے اس سے متعدد پیدا نہیں ہوتے۔ اسی طرح خمر اور خنزیر کی بیع اور باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور محارم کے نکاح اور اتحاد مرتبہ کے اعلان کی عام ممانعت کو سمجھنا ظاہر پرستوں کا کام ہے نہ کہ حقیقت شناسوں کا شیوہ ہے۔

مگر گزشتہ تقریروں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کے اعلان کی ممانعت نہ صرف اسلامی شان و شوکت کی حفاظت کی غرض سے ہے، نہیں بلکہ اس کے اعلان کی ممانعت کی سب سے بڑی وجہ وہی ذاتی قبح ہے کہ اس کا اثر مؤمن اور کافروں میں اسی طرح برابر ہے جیسا کہ محارم کے ساتھ نکاح کا اثر۔ اب دوسرے شبہ کا جواب اس قابل ہے کہ دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ:

کفار کے اموال کے ساتھ اسلام کے حقوق کا تعلق خود ان اوراق کے لکھنے والے (حضرت مولانا محمد قاسم صاحب) کی تقریر سے واضح ہو گیا۔ اس صورت میں اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے کچھ مال سود کے بہانے سے لے لیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے اپنے حق کو اپنے حق کے منکر سے بہانے سے لے لیا ہو اور نہیں کہہ سکتے کہ اس کو اس طرح کے قبضے سے پہلے کہ اس کا زوال عادت کے اعتبار سے دشوار ہو اس چیز کا استعمال حرام اور ممنوع ہو۔ اسی طرح سود کے مال میں بھی احراز دار الکفر سے مال کو دار الاسلام میں لے آنا احراز کہلاتا ہے۔ مترجم کی قید بڑھانا بے معنی ہے۔

## جواب اول

جواب ایسی اشتباہ اول این است کہ اگر ہمیں است در غصب و سرقة نیز ہمیں حکم باشد حالانکہ ہمہ این قید را افزوده اند و اگر این اعتراض نہ تنها بر من است بلکہ ہمہ را فرو گرفته اند۔ جوابش دیگر است۔

## پہلا جواب

اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ اگر یہی بات ہے تو غصب اور سرقے میں بھی یہی

حکم ہوگا۔ حالاں کہ سب نے یہ قید بڑھائی ہے اور اگر یہ اعتراض نہ صرف مجھ پر ہے بلکہ اس اعتراض نے سب کو جکڑ لیا ہے تو اس کا جواب دوسرا ہے۔

### جواب دیگر

قابلیت ملک چیز دیگر است و فاعلیت و فعلیت آن چیز دیگر۔  
از تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آن لازم نیاید۔ آئینہ قابل النور  
است مگر بمجرد تحقق این قابلیت آفتاب را ضرور نیست کہ  
بر سر فاعلیت آید و فعلیت رونماید۔

### دوسرا جواب

قابلیت ملک دوسری چیز ہے اور اس کی فاعلیت اور فعلیت دوسری ہے۔ قابلیت  
کے تحقق سے اس کی فاعلیت اور فعلیت لازم نہیں آتی ہے۔  
آئینہ نور کو قابل ہے مگر صرف اس قابلیت کے تحقق سے آفتاب کے لئے ضروری  
نہیں ہے کہ بر سر فاعلیت آئے اور فعلیت نمودار ہو۔

### اموال کفار مباح الاصل اند

چوں این بشنیدی، بشنو کہ اموال کفار مباح الاصل اند و  
معیش ہماں است کہ اموال اوشان ہمجو وحوش و طیور  
جانوران صحرائی و نباتات خود روئیدہ قابل ملک اہل اسلام  
اند۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در حیوانات وغیرہ از  
پیشتر ملکی دیگر عروض نکرده محل خالی بدست می آید و  
اموال کفار مشغول بملک کفار اند۔ اگرچہ در ازالہ ملک  
اوشان گناہی و قبحی نباشد۔ چنان کہ بہر نشانندن درخت بارآور  
برداشتن درخت بے ثمر موجب گناہ و فعل قبیح نبود۔

الغرض استحقاق اهل اسلام باین معنی است که مخلوق بهر اوشان اندنه آنکه مملوک اوشان. مگر می دانی که ازاله ملک اوشان تا وقتی که بدارالحرب است غیر ممکن چه قبض کلی کفار هنوز بر سر کار است. نظر برین قبض مسلم بر مال ربوا بوجه عقد باشد نه بوجه اباحت. بلکه اگر اوشان را متحقق شود که استحلال ربو در دارالحرب نزد اهل اسلام مبنی بر استحلال عقد نیست بلکه مبنی بر اباحت مال کفار است. چنانچه فقیهان تصریح فرموده اند

“لَا نَ مَالَهُ لُئِمَّةً مَبَاحٌ”

در صورتیکه دهنده ربو از دست او بزور برده باشد باز ندهانند و اگر بوجه مصلحت ملکی باز دهانند آن دهانیدن باز بوجه ربو باشد نه بوجه تعلق حقوق اهل اسلام باموال اوشان. اندرین صورت هرگز نتوان گفت که قبل احراز بدارالاسلام تصرفات مالکان دران روا باشد و استعمال آن و بدل آن و انتفاع آنها از خوردن و نوشیدن و پوشیدن و دادن و ستدن بی شائبه ظلم حلال و طیب باشد بلکه مثل آنکس که حق خود از منکر حق خود به بهانه گرفته باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آید. این جا نیز انتظار قبض تام باید فرمود و می دانی که قبض تام اهل اسلام همان است که قبض جزئی اوشان هم زیر حمایت قبض کلی اوشان باشد. بالجمله سرقه و غصب و قمار و ربو و اقراض همه اسباب و وسائط تحصیل مال اند. مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال هر چیز دران اغراض است که بهر آن ساخته شده. نظر برین این اسباب را اسباب ملک باید دانست چه بلون این قسم امور آوردن تابدارالاسلام ممکن نیست اکنون که

بدارالاسلام آورد بقبض خود در آورد و این را خود می دانی که موجب ملک است و استعمال مال مملوک خود در اغراض خود و انتفاع بآن تابع ملک است. قبل ملک تصرف با اختیار خود جائز نیست و بعد ملک جواز باندازه اوصاف ملک باشد. اگر طیب است حلال طیب بود ورنه مکروه و حرام. اندرین صورت طرق کشیدن اموال از دارالحرب بدارالاسلام همچو و بیع و شراء و هبه و غیره اسباب تحصیل قبض خواهد بود احراز بدارالاسلام همچو قبض مطلوب از بیع و هبه موجب ملک باشد نظر برین فرق در حلت ربودن و انتفاع لازم آمد از حلة ربودن حلة انتفاع لازم نخواهد آمد. و این فرق از آن قبیل باشد که فقهاء در اخذ مال و استباحة فرج فرق کرده اند. صاحب متن در مختار می فرماید.

”دخل مسلم دارالحرب بامان حرم تعرضه لشي منهم فلو اخرج شيئا ملكه حراما فيتصدق به بخلاف الاسير و ان اصلقوه طوعا فانه يجوز له اخذ المال و قتل النفس دون استباحة الفرج انتهى“

و شارح بر قول دون استباحة الفرج می نویسد:

”لأنه لا يباح إلا بالملك“

و علامه طحطاوی برین قول تحریر می فرماید:

”ولا ملك قبل الاحراز بدارنا“

القصه از جواز اخذ ربوا از حربی باستعمال آن پی بردن هم چنان است که از جواز اخذ مال موافق ارشاد مآتن رحمه الله باستباحة فرج پی بردن بلکه می باید که قول ”لا ملك قبل الاحراز“ را در ربوا و غیران عام دارند و این عموم ظاهر را که از وقوع نکره بسباق

نفی بہم رسیدہ باحتمال تخصیص بقصہ اسیر مبدل بہ خصوص نہ پندارند کہ دلائل مذکورہ موید عموم الفاظ است نہ خصوص محتمل . باقی ذکر نکردن قید انحرار در مسئلہ ربونہ از بہر آن است کہ این جا حاجت احراز بدار الاسلام نیست .

بلکہ موضوع مسئلہ مسلمی است کہ بدرالحرب برای چندی باستیمان رفتہ باشد نہ مقیم آنجا بدین سبب این جا احراز متیقن الوقوع است . امید قوی است کہ عنقریب بدرالاسلام می برد . معاملہ بتراضی افتادہ نہ مانعی است نہ مزاحمی . آری در غصب و سرقہ و حیلہ وغیرہ صد گونہ اندیشہا است . ہر دم خیال تعاقب جگر سوز است لہذا آنجا ذکر کردند این جا ذکر نکردند .

### اموال کفار اصل میں مباح ہیں

جب آپ نے یہ سن لیا تو سنئے کہ کفار کے مال اصل میں مباح ہیں اور اس کے معنی وہی ہیں کہ ان کے اموال وحشی جانوروں اور پرندوں اور صحرائی جانوروں اور اپنے آپ اُگنے والی نباتات مسلمانوں کی طرح مسلمانوں کی ملک کے قابل ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اسی قدر ہے کہ حیوانات وغیرہ میں پہلے سے کوئی اور ملکیت عارض نہیں ہے اور خالی محل حاصل ہوتا ہے اور کفار کے اموال کفار کی ملکیت میں مشغول ہیں۔ اگرچہ ان کی ملک کے زائل کرنے میں کوئی گناہ اور قبح نہیں جیسا کہ پھل دار درخت لگانے کے لئے بے پھل کے درخت کو اکھاڑ دینا گناہ کا موجب اور قبیح فعل نہیں ہے۔ الغرض مسلمانوں کا استحقاق اس معنی میں ہے کہ مخلوق ان کے لئے ہے نہ یہ کہ مسلمانوں کی مملوک میں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ ان کی ملک کا ازالہ جب تک کہ دار الحرب ہے ناممکن ہے کیوں کہ کفار کا قبضہ کلی ابھی موجود ہے۔ اس کے پیش نظر سود کے مال پر مسلمان کا قبضہ عقد کی وجہ سے ہے نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ اگر ان



کو تحقیق ہو جائے کہ سود کا حلال ہونا دارالحرب میں مسلمانوں کے نزدیک عقد کے حلال ہونے پر نہیں ہے بلکہ کفار کے مال کے مباح ہونے پر مبنی ہے چنانچہ فقہاء نے تصریح فرمادی ہے۔ ”کیونکہ اس کا مال وہاں (دارالحرب میں) مباح ہے“

اس صورت میں کہ سود کا دینے والا اس کے ہاتھ سے طاقت سے لے گیا ہو واپس نہ دلائیں گے اور اگر ملکی مصلحت کی وجہ سے واپس دلا دیں تو وہ دلا دینا پھر سود کی وجہ سے ہوگا نہ کہ ان کے اموال پر مسلمانوں کے حقوق کے تعلق کی وجہ سے۔ اس صورت میں ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ دارالاسلام میں احراز سے پہلے مالکوں کے تصرفات اس میں روا ہوں گے اور اس کا استعمال اور اس کے بدلے کے استعمال اور ان کے کھانے پینے، پہننے اور دینے لینے کے طور پر نفع اٹھانا بغیر کسی ظلم کے شائبے کے حلال اور پاکیزہ ہوگا۔ بلکہ اس شخص کی طرح کہ جس نے اپنا حق منکر حق سے کسی بہانے سے لے لیا ہو، مکمل قبضے تک اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے تو یہاں بھی مکمل قبضے کا انتظار کرنا چاہئے اور آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا مکمل قبضہ وہی ہے کہ ان کا جزئی قبضہ ان کے کلی قبضے کے زیر حمایت ہو۔ بالجملہ چوری اور غصب اور جواء اور سود اور قرض لینا تمام کے تمام مال حاصل کرنے کے اسباب اور ذرائع ہیں۔ مقصود بالذات نہیں ہیں۔ مقصود بالذات ان اغراض میں ہر چیز کا استعمال ہے کہ ان اغراض کے لئے وہ چیزیں بنائی گئی ہیں۔ اس کے پیش نظر ان اسباب کو ملک کے اسباب جاننا چاہئے۔ کیونکہ اس قسم کے اُمور کے بغیر ان اموال کا دارالاسلام میں لانا ممکن نہیں ہے۔ اب جبکہ دارالاسلام میں لے آیا تو گویا اپنے قبضے میں لے آیا۔ اور اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ قبضہ ملکیت کا موجب ہے اور اپنے مملوک مال کا اپنے اغراض میں استعمال اور اس سے فائدہ حاصل کرنا ملک کے تابع ہے، ملک سے پہلے اپنے اختیار سے تصرف جائز نہیں ہے اور ملک کے بعد، ملک کے اوصاف کے اندازے کے مطابق جواز ہوگا۔ اگر مال طیب ہے تو حلال اور طیب ہوگا ورنہ (بصورت عدم طیب) مکروہ اور حرام ہوگا۔ اس

صورت میں دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف اموال کھینچ لانے کے طریقے بھی ہوں وہ خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہوں گے اور دارالاسلام میں اس مال کا لے آنا بیع و ہبہ کے مطلوب قبضے کی مانند ملکیت کا موجب ہوگا اس کے پیش نظر مال کو دارالاسلام میں لے جانے کی حالت اور نفع حاصل کرنے کا فرق لازم آگیا۔ یعنی لے جانے کے حلال ہو جانے سے بالفعل نفع اٹھانے کی حلت لازم نہیں آئے گی اور یہ فرق اسی طرح کا ہوگا کہ فقہاء نے مال کے لینے اور فرج کی اباحت میں فرق کیا ہے۔ درمختار کے صاحب متن فرماتے ہیں:

”ایک مسلمان دارالحرب میں پناہ لے کر داخل ہوا تو کفار کی کسی چیز کو لینا حرام ہے پس اگر کسی چیز کو وہاں سے نکال لیا کہ وہ اس کا حرام طور پر مالک ہو گیا تو وہ اس کو صدقہ کر دے بخلاف قیدی کے اور اگر انہوں نے اس کو خوشی سے آزاد کر دیا تو اس کے لئے مال کا لینا اور قتل نفس جائز ہے نہ کہ فرج کی اباحت۔ انتہی۔“

اور شارح دون استباحۃ الفرغ کے قول پر لکھتا ہے:

”کیونکہ وہ ملک کے بغیر مباح نہیں ہوتی“

اور علامہ طحطاوی اس قول پر تحریر فرماتے ہیں:

اور دارالاسلام میں محفوظ کرنے سے پہلے ملک نہیں ہے الغرض حربی سے سود لینے کے جواز سے اس کے استعمال کے پیچھے لگنا ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب متن درمختار کے ارشاد کے موافق۔ مال کے لینے کے جواز سے فرج کے مباح ہونے کے پیچھے لگنا بلکہ مناسب یہ ہے کہ قول ”لا ملک قبل الاحراز“ کو رد اور غیر رہا میں عام رکھیں اور اس ظاہری عموم کو کہ نکرہ کے سیاق نفی میں واقع ہونے سے حاصل ہوا ہے اسیر کے قصے کی تخصیص کے احتمال پر خصوص کے ساتھ مبدل خیال نہ کریں کیونکہ مذکورہ دلائل الفاظ کے عموم کی تائید کرتے ہیں نہ احتمال کئے گئے خصوص کی۔ باقی سود کے مسئلے میں احراز کی قید کا ذکر نہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ یہاں دارالاسلام میں احراز

کی حاجت نہیں ہے بلکہ مسئلے کا موضوع وہ مسلم ہے کہ جو دارالحرب میں چند دن کے لئے امن کے حصول کی صورت میں گیا ہو نہ وہ مراد ہے جو وہاں کا باشندہ ہو۔ اس سبب سے یہاں احراز کا واقع ہونا یقینی ہے بلکہ قوی امید ہے کہ عنقریب دارالاسلام میں لے جائے گا۔ معاملہ باہمی رضامندی کا ہو گیا اب نہ کوئی مانع ہے اور نہ کوئی مزاحم۔ ہاں غصب اور چوری اور حیلے وغیرہ میں سینکڑوں قسم کے اندیشے ہیں۔ ہر وقت تعاقب کا خیال جگر سوز ہے۔ لہذا فقہاء نے وہاں ذکر کیا اور یہاں ذکر نہیں کیا۔

### ہندوستان بعہد سلطنت برطانیہ نزد حضرت قاسم العلوم

چوں این قدر دانستی میگویم کہ اگر کسی را هوس سود خوارے باشد و هندوستان را دارالحرب قرار داده بروایت امام ابو حنیفہ دست زند می باید کہ رخت خود ازیں دار بردارد و بمکہ معظمہ رفتہ ہرچہ بربواز ہنود و نصاریٰ و اہل اسلام این جا بہم آورده باشد نوش جان فرماید کہ این دم حسب ارشاد امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ بی عذر مالک آن گردید و خبثی در ملک اوراہ نیافتہ . اما کسیکہ دل بآب و هوا این دیار بسته و پاء ہمت برہواء متاع این نواح و ساکنانش شکستہ ہندوستان در نظرش اگر دارالحرب ہم باشد حلۃ این قسم متاع اورا خیال خام است . طرفہ تماشا است کہ بروایت اباحت و جواز چنان مست مے گردند تو گوئی صداء غناء از مطرب خوش الحان شنیدہ اند اما بمغز سخن پی نبرده اند و مثل شنوندگان جاہل کہ از معانی الفاظ غنا بے خبر باشند نافہمیدہ دست و پامے زنند . نمیدانند کہ مطلب ازیں اباحت ظاہری منع و ممانعت است نہ اباحت بنی اسرائیل از آیۃ

”إِهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ“ (سورۃ البقرۃ، آیت ۶۱)

اباحت بقل و قوم و عدس و بصل فهمیده باشند مگر آنانکه

فهم خداداد دارند ما قبل اعنی

”اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ اَدْنٰی بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ“ (البقرة: آیت ۶۱)

وما بعد اعنی

”وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءَ وَبَغَضِ مِّنَ اللَّهِ“ (البقرة: ۶۱)

را چون می بینند این اباحت را بدتر از حرمت می پندارد. همچنین اگر بالفرض انتفاع از مال سود در هندهم جائز باشد این جواز بدتر از عدم جواز او باشد. چه امام همام مسلمانان این دیار را درین باره بزمهره کفار شمرده اند چنانکه گرفتن سود از کفار دارالحرب رواداشته اند و همچنان از مسلمانان دارالحرب نیز سود گرفتن جائز پنداشته اند و بر همین بناء متاخران فتواء جواز اخذ ربا از یک دیگر مسلمانان را که بدارالحرب مقیم باشند داده اند. اندرین صورت اگر کسی هجرة نکند اما بمکه رفته مال ربا خورده باز آید آنچنان باشد که یکی از اشراف یا بدمعاشان رابطه محبت پیدا کند بادشاه یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن آن رابطه باو فرماید که ماهر کرا با بدمعاشان بر ربط محبت دارد از زمهره ایشان می پنداریم. آن ابله باستماع این سخن از کرده خود باز نیاید، اما بظاهر کلام بادشاه یا آن بزرگ فریفته بدل خود گوید که اکنون رشته و قرابت و پیوند نیز باوشان باید کرد و هیچ اندیشه نباید کرد که بادشاه یا آن بزرگ خود مارا ازین زمهره شمرده.

الغرض، غرض امام ازین کلام آن بود که لحوق عار باعث

ترک آن دار خواهد بود این جا برعکس آن رونمود. همین اباحت

سرمایه اقامت هند گردید. استغفر الله.

اکنون می باید که سخنی دیگر قابل شنیدن بسر ایم. عزیز من اباحت چیزی مستلزم رفع معصیت نباشد. معصیت را از لوازم خاصه حرمت نباید پنداشت چون مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال بر طاعت است نه غیر آن در احتراز از معاصی و تعمیل طاعات باید کوشید. و اباحت و غیر اباحت را نباید دید. اباحتی که بوجه اصرار و دود همتی مردم باشد چنان که در اباحت فوم و عدس و بصل شنیدی آنرا در حق دود همتان مبنی بر غضب و نافرمانی باید فهمید. و در احتراز از آن باید کوشید. اگر بالفرض انتفاع بمال ربو در دارالحرب حلال هم باشد آنرا عین معصیت باید پنداشت. غرض ازین اباحت همان هجرة است.

ازین جا حال این حيله هم دریافته باشی که مال دارالحرب بر بوا گرفته از دارالحرب بی هجرة برون رفته بخوارند و باز آیند بالجمله سخن تحقیق این است که ملک قبل الاحراز صورت نه بندد و مسلمانان دارالحرب را قبل هجرة فقط بوجه آمد و شد دارالاسلام اعنی مکه معظمه و مدینه منوره از معصیتی که بوجه اکل ربو متصور است. بقول امام همام رستگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری اوشان و هم ائمه ثلاثه روندگان دارالاسلام را نیز اجازت نمیدهند. و براه انصاف قول اوشان اقرب الی القبول است چه امام ابو حنیفه و امام محمد نیز حلت مال ربو در صورت مرقومه مبنی بر اباحت اصلیه داشته اند. چنانچه در در مختار است

”لأن ما له ثَمَّةٌ مباحٌ“

این فرموده اند " لان عقد الربو ثمة جائز او غير ممنوع " اندرین صورت در صورت اخذ ربو تعرض بمان اوشان لازم خواهد آمد. آری اگر این بودی که ربو اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود و ان جارفته افاده ملک انصاف بهم رسید. تعرض باموال کفار لازم نمی آمد. مگر چون بناء علت براباحت اصلیه افتاد حاصل این اباحت آن شد که مستامن دارالحرب اعنی مسلمی را که بدارالحرب بامان و استیمان رفته باشد تعرض باموال کفار و است چه اموال اوشان مباح الاصل اند. و خود می دانی که این فتوا مستلزم غدر است گرچه بظاهر غدر نباشد مگر آنکه گویند که غدر و نقص عهد کفار اگر ممنوع است نه بذات خود ممنوع است ورنه قتل و اخذ مال کفار عنوة که اشد ازین است چرا روا بودی. بلکه بیاداش این غدر اندیشه غدر ازان طرف است و باین همه مستلزم تنفیر کفار از اسلام و اهل اسلام که بمشاهده این خصال دل عام و خاص از اسلام و اهل اسلام برگردد و بالفرض اگر بمشاهده آثار حقانیت و حقیقت حکام اسلام قدری از حب اسلام بدل ریخته باشد مبدل بعداوت و نفرت گردد و در صورت اخذ ربوا بتراضی این اندیشه بمیان نیست لیکن قطع نظر ازان که این قسم مداهنه مخالف آن احتیاطات است که در حقوق الناس بکار آمده حتی که غیبت ذمی را حرام داشتند. این دلیل این وقت در جواز اخذ ربوا از ذمیان دارالاسلام نیز بکار خواهد آمد. امان هر دو جا مشترک و عهد هر دو جا موجود. اگر گرفتن مال کفار بوجه اباحت اصلیه و ارتفاع غدر جائز است از ذمیان دارالاسلام نیز جائز

باشد، چه اوشان اگر قبض جزئی خود زیر قبض کلی اهل اسلام دارند و باین وجه مال اوشان معصوم و محرم التعرض گردیده. مگر حاصل این همه حرمت غدر است. یعنی معصومیت اموال اوشان مبنی بر حرمت غدر است. اگر بوجه غدر این جا گرفتن مال اوشان بهانه سود حرام است این جا نیز همین علت موجود است.

باقی ماند اینکه در دارالحرب مال کفار مباح است چنانچه فرموده اند.

“لأن ما له ثمةً مباحٌ”

اگر مراد ازین سخن این است که بعد عهد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض باموال اوشان چرا حرام است و اگر غرض است که قبل عهد و پیمان و امان و استیمان مباح بود این جا نیز قبل عقد ذمه مباح بود. آخر همین است که جزیه می ستانند. ورنه رشته و قرابت بمیان نیست. تاگویند که با اهل اسلام صله رحمی می کنند. حقوق خدا وندی را نمی شناسند. تاگویند که زکوة ادا می کنند ورنه باز معنی کفر چیست. غرض بطور یکه گیرند هیچ فرق بمیان نیست و این فرق که این جا قبض کلی اسلام است و اینجا قبض کلی کفار درین باره فرقی پیدا نمی کنند و ازین جا دانسته باشی که در دارالحرب بالفرض اگر رواست گرفتن سود بطور یکه گفته شد روا است. اگرچه حقیقت الامر را دانستی مگر دادن سود نزد کسی روا نباشد. مگر آنکه گویند که هر که بدارالحرب رفت اگرچه بامان رفته باشد یا بعهد و پیمان در اینجا نشسته باین وجه که قبض جزئیش زیر قبض کلی دارالحرب درآمده درین باره ملحق بکفار شد. نعوذ بالله. لیکن حال این کسان

رہن داری کہ ہجرت ازوشان و خروج از دارالحرب مطلوب است نہ آنکہ بحلہ ربوانعام کردہ اندیا بدادن ربوا رخصتہ دادہ اند۔ وہم ازین جا دانستہ باشی کہ نفع رہن در دارالحرب حلال پنداشتن مبنی برحلت ربواست۔ چہ ہر قرضیکہ مستلزم نفع باشد آنرا در حکم عقد ربوایدداشت۔ بالجملہ تعریف رہا براں صادق است۔ چنانچہ ظاہر است و نیز آئندہ ان شاء اللہ خواہی دانست۔

و ازین جا است آنکہ گویند ”کل قرض جر نفعا فهو ربا“ باقی تراضی و عفو دین را مخصوص برین داشتن چہ معنی دارد عفو و تراضی در سود بین نیز کار خود مے کند۔ پس اگر ہمیں تراضی است کہ مے گویند کہ من بحل کردم و راضی گردیم این امر در رباء بین و معروف نیز متصور بلکہ موجود است۔ آن کدام کس است کہ بر عطاء سود گوید کہ بجبر میدہم و ہرگز دلم نمی خواہد۔ و اگر از احوال دل پرسند تراضی و عفو یکہ در رہن نامہ ہا باشد حقیقہ آن نیز ہمہ را معلوم است و ہر کہ از کلام اللہ ہمجو آیات۔

”لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا

وَقَالُوا هَذَا أَفْكٌ مُّبِينٌ“ (سورۃ النور، آیت ۱۲)

”وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا

سُبْحَنَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ“ (سورۃ النور، آیت ۱۶)

و سواء این آیات را بدیدہ تدبیر دیدہ بالیقین دانستہ باشد کہ شہادۃ حالی از شہادۃ قالی در صورت تعارض دربارۃ حقوق اوشان مقدم است۔ اگر ہنوز نفہمیدہ باشی مفصل بشنو کہ منافقان چون آغاز تہمت بر جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ



نہا دند مؤمنان سادہ لوح از و شان گرفتہ گفتگوها کردند. خداوند کریم شہادۃ حالی حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا را مکذب این دعویٰ منافقان آورده فرمود ”وَلَوْلَا اِذْ سَمِعْتُمُوهُ الْخَ“ پس اگر این شہادہ معتبر نہ بود این عتاب چہ معنی داشتی و بہتان عظیم و افک مبین نفرمودند۔ پس چنان کہ این جا بشہادۃ حال دارو گیر در حق العباد کردہ اند ہمیں ساں توقع دارو گیر در حق راہنان از مرتہنان باید داشت و چنانکہ انجا شہادۃ قالی منافقان در جواب این شہادۃ کاری نکرد این جا نیز شہادۃ راہنان منافق پیشہ دربارہ عفو و رضا نباید شنید۔ واللہ اعلم و علمہ اتم

مولانا محمد قاسم صاحب کے نزدیک

سلطنت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کی پوزیشن

جب اتنا آپ کو معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ اگر کسی کو سود خوری کی ہوس ہو اور ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق سود لینے کے لئے ہاتھ مارے تو چاہئے کہ اپنا سامان ہندوستان سے اٹھائے اور مکہ معظمہ جا کر جو کچھ اس نے ہندوؤں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے سود لیا ہے شوق سے کھائے کیونکہ اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق وہ شخص کسی عذر کے بغیر اس کا مالک ہو گیا اور کوئی ناپاکی اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی۔ لیکن جو شخص کہ اس دیار کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے اور ہمت کا پاؤں ان اطراف اور ان کے رہنے والوں کے سامان کی خواہش پر توڑے ہوئے ہے اس کی نظر میں اگر (ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے۔ عجب تماشہ ہے کہ اباحت اور جواز کی روایت پر یہ لوگ ایسے مست ہو جاتے ہیں گویا کہ انہوں نے کسی اچھی آواز والے گویے کے گانے کی آواز سن لی ہے لیکن بات کے مغز

تک نہیں پہنچے ہیں اور جاہل سننے والوں کی طرح گانے کے الفاظ کے معنوں سے بے خبر ہیں اور سمجھے بغیر ہاتھ پاؤں مارنے لگتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ اس ظاہری اباحت کا مقصد منع کرنا اور ممانعت ہے نہ کہ مباح ہونا۔ بنی اسرائیل اس آیت:

”تم شہر میں داخل ہو جاؤ تم جو مانگتے ہو تمہیں مل جائے گا“

سے سبزی، لہسن، مسور، پیاز کی اباحت سمجھیں ہوں گے لیکن جو لوگ خداداد سمجھ رکھتے ہیں تو وہ پہلے کی آیت یعنی: ”کیا تم اچھی چیز کے بدلے میں اس سے ادنیٰ چیز چاہتے ہو“۔

اور بعد کی آیت یعنی ”ان پر ذلت اور مسکنت ماردی گئی اور وہ اللہ کا غضب لے کر واپس ہوئے“ کو جب دیکھتے ہیں تو اس اباحت کو حرام سے زیادہ برا خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔ کیوں کہ امام ہمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دیار ہندوستان کے مسلمانوں کو اس بارے میں کفار کے زمرے میں شمار کیا ہے جیسا کہ دارالحرب کے کفار سے سود لینا جائز رکھا ہے۔

اسی طرح دارالحرب کے مسلمانوں سے بھی سود کا لینا جائز گمان کیا ہے اور اسی بناء پر بعد کے فقہاء نے دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینے کے جواز پر فتویٰ دیا ہے اس صورت میں اگر کوئی ہجرت تو نہ کرے لیکن مکہ میں جا کر سود کا مال کھا کر واپس آجائے تو ایسا ہوگا کہ شریفوں میں سے کوئی بد معاشوں کے ساتھ محبت کا رابطہ پیدا کرے اور بادشاہ یا اور کوئی بزرگ اس تعلق کو چھڑوانے کے لئے اس سے کہے کہ ہم ہر اس شخص کو جو بد معاشوں سے محبت کا تعلق رکھتا ہے ان کے گروہ میں سے خیال کرتے ہیں تو وہ بے وقوف یہ بات سن کر اپنے کرتوت سے باز نہ آئے اور بادشاہ یا اس بزرگ کے ظاہری کلام سے دھوکا کھا کر اپنے دل میں کہنے لگے کہ اب ان بد معاشوں سے تعلق رشتہ داری اور دوستی کرنی چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ بادشاہ یا اس بزرگ نے خود ہمیں اس گروہ میں شمار کیا ہے۔

الغرض اس کلام سے امام کی غرض یہ تھی کہ اس دارالحرب کے چھوڑ دینے کے باعث بدنامی ہوگی لیکن یہاں تو معاملہ ہی برعکس ہو گیا۔ یہی اباحت ہندوستان میں قیام کا باعث بن گئی۔ استغفر اللہ۔ اب سننے کے قابل دوسری بات مجھے کہنی چاہئے میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں ہوتی، معصیت کو حرمت کے خاص لوازم میں سے خیال نہ کرنا چاہئے چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اگر فرض کر لو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔

یہاں سے اس حیلے کا حال بھی آپ نے معلوم کر لیا ہوگا کہ دارالحرب کا مال سود کے ذریعے لے کر دارالحرب سے ہجرت کئے بغیر باہر جا کر کھائیں اور واپس آ جائیں۔ الحاصل تحقیق کی بات یہ ہے کہ احراز سے پہلے ملک صورت اختیار نہیں کرتی اور ہجرت سے پہلے دارالحرب کے مسلمانوں کو صرف دارالاسلام یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آمد و رفت کی وجہ سے اس گناہ کی وجہ سے جو سود کھانے کی وجہ سے متصور ہے، امام ہمام (ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) کے قول کے مطابق بھی خلاصی نہیں ہے اور اگر امام ابو یوسف کے قول کے مطابق غور کرو تو وہ اور تینوں امام دارالاسلام کو جانے والے کو بھی اجازت نہیں دیتے ہیں اور انصاف تو یہ ہے کہ ان کا قول قابل قبول ہونے کے زیادہ قریب ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی سود کے مال کی حلت کو لکھی گئی صورت میں اصلی اباحت پر مبنی رکھا ہے۔ چنانچہ در مختار میں ہے:

”اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے“

صاحب درمختار نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اس لئے کہ سود کا عقد وہاں جائز یا غیر ممنوع ہے۔ ”اس طرح سود کے لینے کی صورت میں ان کے مال کے ساتھ تعرض لازم آئے گا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ سود یہاں دارالحرب میں ملک کے لئے مفید نہیں تھا یا تھا مگر ملک انصاف کے لئے مفید نہ تھا اور وہاں جا کر ملک انصاف کا افادہ حاصل ہو گیا، کفار کے اموال کے ساتھ تعرض لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ علت کی بنیاد اباحت اصلہ پر رکھی گئی اس لئے اس اباحت کا حاصل یہ ہوا کہ دارالحرب کا پناہ یافتہ یعنی اس مسلمان کو جو کہ دارالحرب میں امان اور پناہ حاصل کر کے وہاں گیا ہو کفار کے اموال کے ساتھ تعرض جائز ہے کیونکہ کفار کے اموال اصل میں مباح ہیں اور آپ خود جانتے ہیں کہ یہ فتویٰ نقض عہد کو لازم کرتا ہے اگرچہ بظاہر غداری نہیں ہے مگر یہ جو کہتے ہیں کہ کفار کے عہد کو توڑ دینا اور اس سے غدر کرنا اگر ناجائز ہے تو بذات خود ناجائز نہیں ہے۔ ورنہ جبراً کفار کا مال لے لینا اور اس کو قتل کرنا جو کہ نقض عہد سے زیادہ سخت ہے کس طرح درست ہوتا بلکہ اس نقض عہد کے بدلے میں اس طرف سے بھی نقض عہد کا اندیشہ ہے اور بایں ہمہ کفار کو اسلام اور مسلمانوں سے نفرت دلانے کو مستلزم ہے کیونکہ ایسے اخلاق کو دیکھ کر ہر عام و خاص کا دل اسلام اور مسلمانوں سے پھر جائے گا اور بالفرض اگر اسلام کے حاکموں کے حق ہونے اور ان کی حقانیت کے آثار کو دیکھ کر قہرے اسلام کی محبت اگر دل میں ہو بھی تو وہ عداوت اور نفرت سے بدل جائے گی اور رضامندی سے سود لینے کی صورت میں یہ اندیشہ درمیان میں نہیں ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ اس قسم کی ذمیل ان احتیاطوں کے مخالف ہے جو لوگوں کے حقوق میں برتی جاتی ہیں یہاں تک کہ ذمی کی طبیعت کو بھی حرام قرار دیا ہے یہ دلیل اس وقت دارالاسلام کے ذمیوں سے سود لینے کے جواز میں بھی کام آئے گی کیونکہ امان دونوں جگہ مشترک اور عہد دونوں جگہ موجود ہے۔ اگر کفار کے مال کا اباحت اصلہ کی وجہ سے لینا اور نقض عہد کا اٹھ جانا جائز ہے تو

دارالاسلام کے ذمیوں سے بھی جائز ہوگا کیونکہ ذمی لوگ مسلمانوں کے پورے قبضے کے نیچے اپنا جزئی قبضہ رکھتے ہیں اور اس وجہ سے ان کا مال محفوظ اور اس سے تعرض حرام ہو گیا۔ مگر اس سب حرمت کا نتیجہ نقض عہد ہے یعنی ان کے اموال کی معصومیت نقض عہد کی حرمت پر مبنی ہے اگر نقض عہد کی وجہ سے یہاں ان کے مال کا سود کے بہانے سے لینا حرام ہے تو یہاں بھی یہی علت موجود ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ دارالحرب میں کفار کا مال مباح ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

”اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے“

اگر اس بات کا یہ مطلب ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ کے بعد بھی مباح ہے تو پھر ان کے اموال سے تعرض کیوں حرام ہے اور اگر غرض یہ ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ سے پہلے مباح تھا تو یہاں بھی عقد ذمہ سے پہلے مباح تھا۔ آخر یہی ہے نہ کہ جزیہ لیتے ہیں ورنہ درمیان میں کوئی رشتہ داری اور قرابت داری نہیں ہے کہ کہہ سکیں کہ مسلمانوں کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہیں۔ حقوق خداوندی کو نہیں پہچانتے ہیں تاکہ کہیں کہ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں ورنہ پھر کفر کے کیا معنی ہیں غرض جس طرح سے بھی لیں کوئی فرق درمیان میں نہیں ہے اور رہا یہ فرق کہ یہاں پر اسلام کا قبضہ کلی ہے اور وہاں کفار کا قبضہ کلی اس بارے میں کوئی فرق نہیں نکالتے ہیں اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارالحرب میں فرض کر لو کہ روا ہے تو اس طور سے جو بیان کیا گیا سود لینا روا ہے اگر معاملے کی حقیقت کو آپ نے جان لیا ہے۔

مگر سود کا دینا کسی کے نزدیک بھی روا نہیں ہے مگر یہ کہ کہیں کہ جو شخص دارالحرب میں چلا گیا اگرچہ امان لے کر گیا ہو یا عہد و پیمان کے ساتھ وہاں رہ پڑا اس وجہ سے کہ اس کا قبضہ جزئی دارالحرب کے قبضہ کلی کے نیچے آ گیا اور اس بارے میں کفار کے ساتھ ملحق ہو گیا۔ نعوذ باللہ۔ لیکن ان لوگوں کا حال آپ نے سن لیا کہ ان کی طرف سے ہجرت اور دارالحرب سے نکل جانا مطلوب ہے نہ یہ کہ سود کے حلال ہونے کا انعام دیا ہے یا سود

کے دینے کی اجازت دے دی ہے۔ اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارالحرب میں رہن کے نفع کو حلال سمجھنا سود کے حلال ہونے پر مبنی ہے کیونکہ جو قرض نفع کو مستلزم ہو اس کو عقد ربا کے حکم میں رکھنا چاہئے۔ الغرض سود کی تعریف اس پر صادق ہے چنانچہ ظاہر ہے اور آئندہ بھی ان شاء اللہ آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ کہتے ہیں ”ہر قرض جو نفع حاصل کرے وہ سود ہے“ باقی رضا مندی اور قرض کی معافی کو اس پر مخصوص رکھنا کیا معنی رکھتا ہے۔ سود میں ”راضی“ اور غنہ کو دیکھئے کہ وہ بھی اپنا کام کرتے ہیں پس اگر یہی رضا مندی ہے کہ کہتے ہیں کہ میں نے بخل (حلال) کر دیا اور میں راضی ہو گیا تو یہ معاملہ سود میں واضح اور معروف نیز متصور بلکہ موجود ہے وہ کون آدمی ہے کہ سود دینے پر کہتا ہے کہ میں مجبور اڈیتا ہوں اور میرا دل ہرگز نہیں چاہتا ہے۔ اور دل کے احوال پوچھتے ہیں تو رضا مندی اور غنہ جو کہ رہن ناموں میں ہوتی ہے حقیقت میں وہ بھی سب کو معلوم ہے اور جس شخص نے کلام اللہ کی ان جیسی آیات: ”اور جب تم نے اس کو سنا تو مؤمنین اور مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیوں نہیں کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔“ ”اور جب تم نے بہتان عائشہ کے متعلق سنا تو کیوں نہیں کہا ہمیں یہ لائق نہیں ہے کہ ہم ایسی بات کریں۔ پاک ہے تو اے اللہ! یہ تو بڑا بہتان ہے۔“

اور ان آیات کے علاوہ کو غور کی نگاہ سے دیکھ کر یقیناً جان لیا ہوگا کہ حالت کی شہادت قولی شہادت سے ان کے حقوق کے بارے میں تعارض کی صورت میں مقدم ہے۔ اگر اب بھی نہ سمجھے ہو تو مفصل سنئے کہ

منافقین نے جب جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگائی تو سادہ لوح مؤمنین نے منافقین سے سن کر آپس میں باتیں کیں خداوند کریم نے حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا کی حالی شہادت کو منافقین کے اس دھڑے کی تکذیب کرنے والی صورت پیش کر کے فرمایا ”وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ الْخ“ پس اگر یہ شہادت

معتبر نہ تھی تو یہ عتاب کیا معنی رکھتا اور بہتان عظیم اور افاک مبین نہ فرماتے۔ پس جیسا کہ یہاں حالی شہادۃ کی وجہ سے بندوں کے حق میں پکڑ دھکڑ کی ہے اسی طرح مرہٹوں کی طرف سے راہنوں کے حق میں دارو گیر کی توقع رکھنی چاہئے اور جس طرح کہ وہاں اس شہادت کے جواب میں منافقوں کی قوی شہادت نے کوئی کام نہیں کیا تو یہاں بھی منافق پیشہ راہنوں کی شہادت کو غنواور رضا کے بارے میں نہیں سننا چاہئے۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم

### اس بحث بر تقدیر اینکہ ہندوستان دارالحرب است

اکنون می باید شنید کہ این همه کہ گفته شد در صورتی است کہ دارالحرب بودن هندوستان مسلم دارند و اگر خود در دارالحرب بودن هندوستان کلام باشد بازباین تطویل حاجۃ نباشد۔ پس اگر آن روایات را مفتی وقت مسجل بمهر خود گرداند کہ مؤید دارالاسلام بودن هندوستان است حرمت سود گرفتن درین جابر قول امام ابو حنیفہ نیز اظہر من الشمس باشد۔

بہر تنبیہ شائقان ربا کہ بہر نوش جان فرمودنش بہانہ می طلبند از طحطاوی نقل می کنم۔ در باب المستامن نقل کردہ۔ ذکر الاشترو شتی فی فصولہ عن ابی الیسر ان دارالاسلام لا تصیر دارالحرب ما لم یبطل جمیع ما بہ صارت دارالاسلام ذکرہ فی احکام المرتدین۔

و ذکر الا سبیجالی فی مبسوطہ ان دارالاسلام محکوم بکونہا دارالاسلام فیبقی هذا الحکم ببقاء حکم واحد فیہا ولا تصیر دارالحرب الا بعد زوال القرائن و دارالحرب تصیر دارالاسلام بزوال بعض القرائن و هو ان تجری فیہا احکام اہل الاسلام۔

و ذکر الامشی فی واقعاۃ انہا صارت دارالاسلام بہذہ الاعلام الثلاثة فلا تصیر دار حرب ما بقى شیء منہا۔

و ذکر الامام ناصر الدین فی المنشور ان دارالاسلام صارت دارالاسلام باجراء احکام الاسلام لما بقیت علقه من علائق الاسلام یترجع جانب الاسلام انتھی۔ پس ہر کرا خوف آخرۃ در گرفتہ می باید کہ اندرین باب ”حدیث الائم ما حاک فی صدرک“ او کما قال۔

یہ سب بحث اس مفروضے پر ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے اب سننا چاہئے کہ یہ سب کچھ جو کہا گیا اس صورت میں ہے کہ جبکہ ہندوستان کا دارالحرب ہونا مسلم رکھیں اور اگر خود ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں کلام ہو تو پھر اس تطویل کی ضرورت نہیں رہتی۔ پس اگر مفتی وقت ان روایات کو اپنی مہر سے مستحیل کر دے جو روایات کے ہندوستان کہ دارالاسلام ہونے کی تائید کرتی ہیں تو پھر یہاں ہندوستان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق سود لینے کا حرام ہونا زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ سود کے شائقین کی تنبیہ کیلئے کہ اس کے کھانے کیلئے بہانہ تلاش کرتے ہیں۔ طحاوی سے (حسب ذیل عبارت) نقل کرتا ہوں۔ مستامن کے بارے میں انہوں نے نقل کیا ہے: ”اشر و شتی نے ابوالیسر سے اپنی فصلوں میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا جب تک وہ تمام صورتیں جن سے دارالاسلام تشکیل پاتا ہے باطل نہ ہو جائیں۔ یہ بات مرتدین کے بارے میں انہوں نے ذکر کی ہے۔“

اور اس بیجالی نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام پر دارالاسلام ہونے کا حکم اس وقت تک رہے گا جب تک کہ اس میں ایک حکم بھی دارالاسلام کا باقی رہے گا۔ اور وہ اس وقت تک دارالحرب نہیں ہوگا جب تک کہ دارالاسلام کے سارے قرینے ختم نہیں ہو جاتے اور دارالحرب اس کے بعض قرائن کے ختم ہو جانے سے دارالاسلام بن جاتا ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہوں۔ اور لامشی نے اپنے واقعات میں ذکر کیا ہے ان تینوں نشانیوں کے باعث وہ دارالاسلام ہی بن گیا اور جب تک ایک بھی نشانی باقی ہے وہ دارالحرب نہیں بنے گا۔



اور امام ناصر الدین نے منشور میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے جب تک کہ دارالاسلام کے احکام اس میں جاری ہیں اور جب تک اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے تو دارالاسلام کی جانب رائج ہوگی۔ انتہی۔ پس جس شخص کو آخرت کا خوف ہے اس کو چاہئے کہ اس بارے میں گناہ کی بات وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے۔  
اوکما قال

### ہندوستان دارالاسلام است

را پیش نظر دارد چہ اول باعتبار روایات منقولہ ہندوستان دارالاسلام . باز اگر دارالحرب است حسب ارشاد ائمہ ثلاثہ و ہم امام ابو یوسف گرفتن رہا در دارالحرب ہم حرام و ممنوع . و اگر بالفرض موافق ارشاد امام ابو حنیفہ حلال ہم باشندان حلة بدتر از حرمت است و اگر بالفرض حلة ہمجو دیگر حلتها است انهم وقتی است کہ احراز بدارالاسلام کردہ باشد نہ آن کہ در ہندوستان بنشینند و خورد و برد نمایند و نوش جان فرماید . نظر بریں چگونہ در سینہ خلجانی و خراشی پیدا نخواهد شد و چرا مصداق ” ما حاک فی صدرک او کما قال ” نخواهد گردید ” وما علینا الا البلاغ “.

### ہندوستان دارالاسلام ہے

کو پیش نظر رکھے کیوں کہ مذکورہ بالا منقولہ روایات کے اعتبار سے ہندوستان دارالاسلام ہے۔ پھر بھی اگر دارالحرب ہے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور نیز امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سود کا دارالحرب میں بھی لینا حرام اور ممنوع ہے اور اگر بالفرض امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق حلال بھی ہو تو وہ حلت حرمت سے بدتر ہے اور اگر بالفرض دوسری حلتوں کی طرح حلت ہے تو وہ بھی وقتی ہے جبکہ دارالاسلام میں لا کر سود کے مال

کا احراز کیا ہونہ یہ کہ ہندوستان میں رہے اور کھائے پئے اور خرچ کرے اس کے پیش نظر سینے میں کوئی خلجان اور خلش پیدا نہ ہوگی اور کیوں نہ ”ما حاک فی صدرک او کما قال“ کا مصداق نہ ہوگا اور ہمارے ذمے تو حق بات کا پہنچا دینا ہے۔

### از ہندوستان بصورت ہجرت

کار ایمان آن بود کہ دربارہ ہجرت ہندوستان را دارالحرب قرار مے دادند و دربارہ سود گرفتن و ناگرفتن و دادن و نادادن این دیار را دارالاسلام می فہمیدند نہ این کہ دربارہ ہجرت دارالاسلام و وقت سود گرفتن دارالحرب۔ این از ہماں قبیل است کہ خداوند جل مجدہ از حال منافقان میفرماید۔

”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةً النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْ لَيْسَ اللّٰهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ“ (سورۃ العنکبوت، آیت ۱۰)

### ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں

ایمان کی بات تو یہ تھی کہ ہجرت کے بارے میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے اور سود لینے اور نہ لینے اور دینے اور نہ دینے کے بارے میں ہندوستان کو دارالاسلام سمجھتے نہ یہ کہ ہجرت کے بارے میں تو دارالاسلام اور سود لینے کے وقت اس کو دارالحرب سمجھیں۔ یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ خداوند جل مجدہ منافقوں کی حالت کے متعلق فرماتے ہیں: ”اور بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ پر ایمان لائے پس جب اللہ کی راہ میں ایذا دی گئی تو لوگوں کے فتنے کو اللہ کے عذاب کی مانند بنا دیا۔ اور اگر ان کو اللہ کی مدد پہنچ جاتی تو وہ کہتے کہ ہم تو تمہارے ساتھ ہیں۔ کیا اللہ دنیا والوں کے دلوں کی باتیں نہیں جانتا۔“

## اجتہاد قاسم العلوم در باب سود

بگمان احقر این گنہگاری، کسانیکہ با احتمال دار الحرب بودن  
ہند خود را بوجہ اقامت این دار بزه کار می دانند و بہ احتمال  
دار الاسلام بودن ہند وقتیکہ نان سود از خانہ این و آن خوردہ شود  
خود را گنہگار می پندارند از ان سود حلال و اقامۃ مباح کہ بدو  
احتمال متضاد وابستہ اند بہزاران مرتبہ بہتر باشد۔ شعر:

ترسم کہ صرفۃ نبرد روز بازخواست    نان حلال شیخ ز آبِ حرام ما  
کاش این سود خواران و مقیمان ہند خود را از خطا کاران می  
پنداشتند کہ (۱) یکی امید انابۃ، (۲) دوم در ملامت خویش احتمال  
تخفیف قیامت می بود۔ اکنون چہ عجب کہ جام نوشانِ حقیقِ ایمان  
در مستی خود دست ازین سود صریح و منفعت رهن برافشانند ورنہ  
ازین ہم چہ کم کہ خود را خطا وار پندارند۔

## مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے بارے میں اجتہاد

اس احقر گناہگار کے گمان میں جو لوگ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کے شک  
کے باعث اپنے آپ کو یہاں کے قیام کے باعث گنہگار خیال کرتے ہیں  
اور دار الاسلام ہونے کے شبہ میں جبکہ اس کے گھر اور اس کے گھر سے سود کی روٹی کھائی  
ہو، اپنے آپ کو گناہگار خیال کرتے ہیں تو اس حلال سود اور مباح اقامت کی وجہ سے  
جو دو متضاد احتمال میں پھنسے ہوئے ہیں، ہزاروں مرتبہ بہتر ہے کہ۔

مجھے ڈر ہے کہ قیامت کے دن شیخ کی حلال    روٹی ہمارے حرام پانی کے ساتھ نہ چلے گی  
کاش! یہ سود خوار لوگ اور ہندوستان میں مقیم ہوتے ہوئے اپنے آپ کو خطا  
کاروں میں سے سمجھتے۔ کہ ایک تو اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کی امید ہوتی اور دوسرے  
اپنی ملامت میں قیامت میں ملامت کی تخفیف کا احتمال رہتا۔ اب کیا تعجب ہے کہ

ایمان کی شراب کے جام لُٹھانے والے اپنی مستی میں اس صاف سود اور رہن کے منافع سے ہاتھ جھٹکیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اپنے آپ کو خطاوار خیال کریں۔

### منفعت گرفتن از شی مرہونہ

بزعم این ہیچمدان در سود صریح و منفعة رهن این دیار هیچ فرقی نیست. حال عفو و رضاء ظاہر خود معلوم شد. باقی ماند حدیثی کہ مرفوعاً از ابی ہریرہ در بخاری و مشکوٰۃ آمدہ.

”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظَّهْر يَرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ

اذا كان مرهونا ولبن الدر يشرب بنفقته اذا كان مرهونا و على

الذى يركب ويشرب النفقة“

اگرچہ در نظر ظاہر پرستان سندحله منافع رهن است مگر آنانکہ فہم خداداد دارند بہ اشارات دیگر و ہدایات دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصودہ و منشاء این ارشاد پی بردہ. دریں حدیث و آن احادیث کہ بظاہر معارض این حدیث افتادہ اند توافق می یابند. اول احادیث حرمة ربابتمامہا معارض این حدیث اند. چہ منافع رهن بالضرور وبالبداهة در تعریف و حَدِّ ”ربا“ داخل اند. اگر ہنوز باد نداری بشنو در مشکوٰۃ از انس رضی اللہ عنہ است.

”قال اذا اقرض احدكم قرضا فاهدي اليه او حملة على الدابة

فلا يركبه ولا يقبلها الا ان يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك رواه

ابن ماجة والبيهقي في شعب الايمان“

وعنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا ياخذ

هدية رواه البخاري في تاريخه هكذا في المنتقى . وعن ابی بردة ابن

ابی موسی قال قدمت المدينة فلقیت عبد اللہ بن سلام فقال انک

بارض فيها الربوا فاش فاذا كان لك على رجل حق فاهدي اليك حمل تبن او حمل شعير او جبل قت فلا تاخذه فانه ربو (رواه البخاری)

این حدیث ثلثه که متصلی یک دیگر در مشکوة در باب الربو مذکور اند دلیل قاطع اند براین که آمدنی و منفعت رهن این دیار بالضرور از اقسام ربا است. پس اگر بر ظاهر الفاظ رهن نامها نظر است که می نویسند بخشیدم و بحل کردم. این جا نیز لفظ اهدی است که بر هدیه بودن منفعة دلالت دارد نه بر سود بودن آن و اگر اعتبار معنی است پس چنان که صور ماخوذه احادیث را از اقسام ربا شمرده اند این جا نیز منفعة رهن را از اقسام ربا باید شمرد و می دانی که در صورت دخول منفعت رهن در حَدِّ رِبَا لغة و غیره و عیدها مثل آنکه در مشکوة بروایت ابن ماجه و احمد و ابی هریره آورده.

”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّبْوُ سَبْعُونَ جُزْءًا

ایسرها ان ینکح الرجل امه“

همه بهر خورندگان و گیرندگان منافع رهن خواهد بود. ”دوم حدیثی دیگر در مشکوة است. عن سعید بن المسیب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا یغلق الرهن الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه (رواه الشافعی مرسلا و روی مثله او مثل معناه لا ینخالقه عنه عن ابی هریره متصلا“

این حدیث صریح معارض آن حدیث است که بظاہرش سود خواران سود رهن نوش جان میفرمایند. چه جمله

”لا یغلق الرهن الرهن“

بمعنی ”لا یمنع الرهن المرهون“ است. و می دانی که این نهی تصریح

است بانکہ مفاد شی مرہون راہرہین باید داد۔ و نزد خود ذخیرہ نباید  
نہاد و دست بہ تناولش نباید کشاد۔ چنان چہ جملہ اخیرہ کہ بمنزلہ  
تفسیر جملہ اول است این مضمون را آشکارا کردہ۔

### رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا

اس ناچیز کے خیال میں، اس ملک ہند میں رہن کے نفع اور صریح سود لینے کے  
بارے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اپنی ظاہری رضا اور غفوکا حال تو معلوم ہو گیا۔ باقی رہی  
وہ حدیث جو کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مشکوٰۃ میں آئی ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سواری کی پیٹھ  
پر خرچ کے عوض سواری کی جائے گی جبکہ وہ رہن رکھی گئی ہو اور دودھ والے جانور کا دودھ  
اس کے خرچ کے بدلے پیا جائے گا جبکہ وہ رہن رکھا گیا ہو۔ اور جو سواری کرتا ہے اور  
دودھ پیتا ہے اس پر جانور کا خرچ ہے۔ اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں رہن کے منافع  
کی حلت کی سند ہے مگر جو لوگ خدا داد فہم رکھتے ہیں وہ قرآن اور حدیث کے دوسرے  
اشاروں اور ہدایتوں سے اس ارشاد کے منشاء اور مقصود معانی کا سراغ لگا کر اس حدیث  
اور ان احادیث میں جو کہ بظاہر اس حدیث کے خلاف واقع ہوئی ہیں موافقت پاتے  
ہیں۔ اول تو سود کے حرام ہونے کی حدیثیں تمام کی تمام اس حدیث کے مخالف ہیں  
کیونکہ رہن کے منافع ضروری طور پر اور واضح طور پر سود کی حد اور تعریف میں داخل  
ہیں۔ اگر اب بھی یقین نہ ہو تو سنئے مشکوٰۃ میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

”فرمایا جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے پھر قرض لینے والا اس کے پاس ہدیہ  
بھیجے یا جانور کی سواری کرائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے مگر یہ کہ یہ سلسلہ  
قرض سے پہلے ان میں رہا ہو اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔“  
اور انہی انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت  
کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس سے کوئی ہدیہ

نہ لے اس کو بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا۔ اسی طرح متقی میں ہے۔

اور ابی بردہ بن ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں مدینے آیا تو میں عبد اللہ بن سلام سے ملا تو انہوں نے فرمایا تم ایسی جگہ ہو کہ جہاں سود کھلم کھلا ہے پس جب کہ تمہارا کسی شخص پر حق ہو اور وہ تمہیں توڑی یا جو یا گھاس کا گٹھا بھیجے تو تم اس کا یہ ہدیہ قبول مت کرو کیونکہ وہ سود ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔

یہ تینوں حدیثیں جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مشکوٰۃ میں باب الربو میں مذکور ہیں، قطعی دلیل ہیں اس بات پر کہ اس ملک کے رہن کی آمدنی اور منافع یقیناً سود کی قسم سے ہیں۔ پس اگر رہن ناموں کے ظاہری الفاظ پر نظر ہے کہ لکھتے ہیں ”میں نے وہ منافع بخش دیئے اور حلال کر دیئے“۔ یہاں پر بھی ”ہدی“ کا لفظ ہے جو کہ منفعت کے ہدیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نہ اس کے سود ہونے پر۔ اور اگر معنی کا اعتبار ہے پس جیسا کہ احادیث سے اخذ کی گئی صورتوں کو علماء نے سود کی قسم سے شمار کیا ہے یہاں پر بھی رہن کے نفع کو سود کی قسموں میں سے شمار کرنا چاہئے اور تمہیں معلوم ہے کہ رہن کے نفع کے سود کی تعریف میں باعتبار لغت وغیرہ داخل ہونے کی صورت میں کتنی ایک عذاب کی دھمکیاں جیسا کہ مشکوٰۃ میں ابن ماجہ اور احمد اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہیں بیان کی ہیں۔

”انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سود کے ستر جز ہیں ان میں سب سے زیادہ آسان یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے۔“

تمام رہن کے منافع کو کھانے والوں اور لینے والوں کے لئے ہوں گی۔

دوسری ایک اور حدیث مشکوٰۃ شریف میں ہے: سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرہونہ رہن کو راہن سے (اگر وہ چھڑائے) روکا نہ جائے جس نے اس کو راہن رکھا۔ اس کے لئے رہن کے منافع ہیں اور اسی کے ذمے اس کے اخراجات ہیں۔ اس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مرسل روایت کیا ہے اور اسی کی مانند روایت کیا ہے یا اس معنی کی مانند کسی نے اس کی مخالفت

نہیں کی۔ یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے متصل ہے۔

یہ صریح حدیث اس حدیث کے متضاد ہے کہ اس کے ظاہر کو دیکھ کر سود کھانے والے رہن کا سود نوش جاں کرتے ہیں۔ کیونکہ جملہ

”لا یغلق الرهن الرهن“

بمعنی ”لا یمنع الرهن المرهون“ ہے۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ یہ صاف ممانعت ہے اس بات سے کہ رہن رکھی گئی چیز کا نفع راہن کو دینا چاہئے اور مرہن کو اپنے پاس جمع نہ رکھنا چاہئے اور اس کے استعمال کے لئے ہاتھ نہ بڑھانا چاہئے۔ چنانچہ آخری جملہ نے جو پہلے جملے کی تفسیر کی جگہ ہے اس مضمون کو آشکارا کر دیا ہے۔

احوط اینست کہ سود گرفتن سند است در حرام

اکنون می گویم کہ تا مقدور کلام خدا و ندی باہم یک دیگر وہم در کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم توافق باید جست نہ تعارض۔ و اگر بہ تدبیری تعارض مرتفع نشود آندم اگر از تقدم و تاخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فیہا مقدم را منسوخ و متاخر را ناسخ پنداریم ورنہ باحوط عمل کنیم و در پی ہوا و ہوس نردیم لیکن می دانی کہ این جا حال تاریخ معلوم نیست و احوط ہمیں است کہ حرام پنداریم کہ دربارہ حرمة ربا در کلام اللہ بوجہ شد و مد و بکدام وعید احکام ہا فرستادہ اند۔ جائی می فرمایند۔

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَاْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً

وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (سورۃ آل عمران، آیت ۱۳۰)

و جائی ارشاد است

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ“

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۷۸)



و جائے فرماید:

”الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا

يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ النَّحْ“ (سورة البقرہ، آیت ۲۷۵)

علیٰ هذا القیاس احادیث کثیرہ در ملذہ ربا و زجر و توبیخ از خوردن آن وارد شدند . کتابی از حدیث نباشد کہ بکثرۃ این قسم احادیث در و نباشند . بوجہ کثرۃ و شہرۃ آن قلم را از تحریر ان بازداشتہ مے گویم کہ منفعۃ رهن بشہادۃ احادیث ثلثہ سابقہ داخل ریاست و باز احادیث بی شمار و آیات کثیرہ بہر زجر و توبیخ از خوردن و گرفتن آن وارد شدند . باین ہمہ حدیثی خاص دربارہ نگرہن منفعۃ رهن بشنیدی و این طرف فقط یک حدیث کہ بظاہر موہم جواز منفعت رهن این دیار است و در حقیقۃ آنہم ازین قصہ یکسویاز کدام انصاف است کہ انہمہ را بگذارند و این یک حدیث بتقاضاء ہواء ہوس پیش نظر دارند . بجز انکہ تیرہ درونی باعث این کجروی شدہ باشد دیگر چہ گویم . اگر توفیق ترک نبود ازین خوردن و بہانہ حلۃ کردن بہتر ان بود کہ مے خوردند و خود را گنہگار مے شمردند .

از من بشنو کہ آن حدیث نیز محملی دگر دارد و منشاء آن ارشاد دگر . مگر مقدمۃ عرض کردنی است .

زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سود لینا حرام ہے

اب میں کہتا ہوں کہ تا مقدور خدا کے کلام میں آپس میں اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں موافقت تلاش کرنی چاہئے نہ کہ تعارض ۔ اور اگر کسی صورت سے تعارض نہ اٹھ سکے تو پھر ایک کلام کی دوسرے سے تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے کی اگر ہمیں اطلاع ہو جائے تو فیہا اس صورت میں پہلے کلام کو منسوخ اور بعد کے کلام کو ہم ناسخ سمجھیں ۔

ورنہ احوط پر عمل کریں اور خواہش نفسانی کے پیچھے نہ چلیں لیکن آپ کو معلوم ہے کہ یہاں تاریخ کا حال معلوم نہیں ہے اس لئے یہی زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ہندوستان میں سود کو حرام سمجھیں کیونکہ سود کے حرام ہونے کے بارے میں کلام اللہ میں کس قدر تاکید اور کتنی عذاب کی دھمکیوں کے ساتھ احکام بھیجے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اے ایمان والو! تم دو چند سہ چند سود مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرو تا کہ تم فلاح پاؤ“

اور ایک جگہ ارشاد ہے:

”اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو بقیہ سود ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مؤمن ہو اگر

تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور رسول کے ساتھ لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔“

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:

”جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے روز نہیں کھڑے ہو سکیں گے مگر اس طرح

جیسا کہ وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جس کو شیطان نے مٹھو کر خطی بنا دیا ہو۔“

علیٰ ہذا القیاس بہت سی حدیثیں سود کی مذمت اور اس کے کھانے سے زجر و تنبیخ

کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ حدیث کی کوئی کتاب نہیں ہے کہ اس میں اس قسم کی

حدیثیں بکثرت وارد نہ ہوئی ہوں۔ ان کی کثرت اور شہرت کی وجہ سے ان کے لکھنے

سے اپنے آپ کو روک کر میں کہتا ہوں کہ رہن کا نفع تینوں سابقہ حدیثوں کی روشنی میں

سود میں داخل ہے اور پھر بے شمار حدیثیں اور بہت سی آیتیں اس کے لینے اور کھانے

سے زجر و تنبیخ کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود ایک خاص حدیث

رہن کے نفع نہ لینے کے بارے میں تم نے سن لی ہے اور اس طرف فقط ایک حدیث جو

کہ ظاہر میں اس ملک میں رہن کے نفع کے جواز کے بارے میں وہم پیدا کرتی ہے حالانکہ

حقیقت میں وہ حدیث بھی اس قصے سے علیحدہ ہے پھر کون سا انصاف ہے کہ ان سب

آیات و احادیث کو چھوڑ دیں اور ہواؤ ہوس کے تقاضے سے متاثر ہو کر صرف اس ایک

حدیث کو سطح نظر بنالیں سوائے اس کے کہ دل کی تاریکی اس گمراہی کا باعث ہو اور کیا

کہہ سکتا ہوں۔ اگر سود اور منفعت رہن کے چھوڑنے کی توفیق نہ تھی تو سود کھانے اور حلت کا بہانہ تلاش کرنے سے یہ بہتر تھا کہ سود کھاتے اور اپنے آپ کو گناہ گار سمجھتے۔ مجھ سے سنئے کہ وہ حدیث بھی دوسرے معنی رکھتی ہے اور ایسا فرمانے کا منشاء بھی اور ہے۔ مگر اس کے سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ عرض کرنے کے قابل ہے۔

### احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بر دو قسم است

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدو قسم است۔

(۱) یکی احکام حاکمانہ مثل جملہ احکام صوم و صلوة کہ بناء اطاعت بر امثال آن است۔ (۲) دوم مشورہ دوستانہ و تحکم مربیانہ مثل آنکہ در بخاری شریف آمدہ۔

عن کعب بن مالک انه تقاضی ابن ابی حذرہ دینا کان له علیہ فی المسجد فارفعت اصواتہما حتی سمعہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و هو فی بیتہ فخرج الیہما حتی کشف سجف حجرته فنادی یا کعب قال لیبک یا رسول اللہ قال من دینک هذا و اوما الیہ ای الشطر قال لقد فعلت یا رسول اللہ قال قم فاقضہ انتہی۔

ہکذا فی باب کلام الخصوم بعضهم فی بعض من ابواب الخصومات۔

الغرض دو کس مذکور از صحابہ رضی اللہ عنہم یکی کعب ابن مالک دوم ابو حذرہ اسلمی بوجہ حق کہ یکی را بر دیگری بود در مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ردو کلمے کردند۔ چوں در امثال این خصومات و اقسام این منازعات آوازها مرتفع مے شوند حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شنیدہ پردہ از در برداشتہ بحضرت کعب کہ صاحب حق بود اشارہ بابرء و اسقاط نصف حق فرمودند ان سعادۃ مند بمجرد ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و

اجابت نمود آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ امثالش بحضرت ابو حلدرد اشارہ فرمودند کہ برخیز و ہمیدم ادا کن۔

چوں این قصہ را یاد گرفتی تامل کن کہ این حکم از چہ قسم است و از چہ دریافتی کہ این از فلاں قسم است۔ ہر کرا ادنی مرتبہ از عقل عنایت فرمودہ اند آنہم بیقین خواہد گفت کہ این حکم حاکمانہ نیست۔ حاکمان مجازی نیز بہر دہانیدن حقوق العباد می کوشند۔ آن حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین کہ ادنی ادنی حقوق العباد را ہم نمی بخشد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چگونہ نصف حق مسلمان برے گناہ بدہاند۔ چوں این اصل و این منشا بدیہی است ہر کس و ناکس ہمی داند کہ این مشورہ دوستانہ و این تحکم مربیانہ و این اصلاح مصلحانہ بود نہ جبر حاکمانہ کہ این تحکم در حق حاکمان مجازی و آلودگان معاصی ہم عیب است۔ تابخداوند جل جلالہ و رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم چہ رسد۔

چوں این دو قسم متحقق شد می گویم کہ ارشاد

”الظہر یرکب بنفقۃ اذا کان مرہونا“

نیز از ہمیں قسم است و طریق دریافتن این دقیقہ نیز همان است کہ در قصہ اسقاط نصف دین بشناختی۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔ ایک تو حاکموں جیسے احکام مثلاً صوم و صلوٰۃ کے تمام احکام کہ ان کی اطاعت کی بنیاد ان کے بجالانے میں ہے۔

(۲) دوسرے وہ احکام جو دوستانہ مشورے اور مربیوں جیسے تحکم کی طرح کے ہیں

جیسا کہ بخاری شریف میں آیا ہے۔

کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے ہے کہ انہوں نے ابن ابی حدرد رضی اللہ عنہ سے اپنے قرضے کا جو ان پر تھا مسجد میں تقاضا کیا۔ دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں تا آنکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنیں در انحالیکہ آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ آپ ان دونوں کی طرف نکلے تا آنکہ آپ نے حجرے کا بیچ میں سے چڑھا ہوا پردہ کھولا اور آپ نے پکارا اے کعب، انہوں نے کہا حاضر ہوں یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ، پوچھا تمہارا کتنا قرضہ ہے اور نصف لینے کا آپ نے اشارہ فرمایا۔ انہوں نے کہا میں نے ایسا ہی کیا یا رسول اللہ۔ فرمایا جاؤ اس کا قرض ادا کرو۔ اتنی۔

اسی طرح ہے جھگڑوں کے ابواب میں بعض کے ساتھ بعض جھگڑا کرنے والوں کے کلام کے بارے میں۔ الغرض صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو ذکر کئے گئے صحابہ جن میں سے ایک کعب بن مالک رضی اللہ عنہ تھے اور دوسرے ابو حدرد رضی اللہ عنہ اسلمی اس حق کی وجہ سے جو ایک کا دوسرے پر تھا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھگڑ رہے تھے۔ جب ان جیسے جھگڑوں میں اور ان جیسے منازعات میں آوازیں شور کی صورت اختیار کر لیتی ہیں تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر پردہ دروازے سے اٹھا کر حضرت کعب کی طرف جنہوں نے قرض دیا تھا متوجہ ہو کر نصف قرض معاف کر دینے اور ختم کر دینے کا اشارہ فرمایا۔ ان نیک بخت صحابی نے ارشاد نبوی سنتے ہی تسلیم و نیاز کا سر جھکا دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کو قبول کر لیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مان لینے کو دیکھ کر حضرت ابو حدرد کو اشارہ فرمایا کہ اٹھو اور ابھی ادا کرو۔

جب اس قصے کو تم نے یاد کر لیا تو غور کرو کہ یہ حکم کس قسم میں داخل ہے (آیا دوستانہ مشورہ ہے یا حکم ہے) تم نے کس چیز سے سمجھا کہ یہ فلاں قسم میں سے ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی بھی عقل دی ہے وہ یقین سے کہے گا کہ یہ حاکمانہ حکم نہیں ہے بلکہ دوستانہ ہے کیونکہ مجازی حاکم بھی حقوق العباد کے دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ حاکم مطلق (اللہ تعالیٰ) جو سب حاکموں کا حاکم ہے وہ بندوں کے معمولی معمولی حقوق

کو بھی نہیں بخشتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بے گناہ مسلمان کا آدھا حق و لوا سکتے ہیں۔ چونکہ اس کا اصل منشاء واضح ہے اس لئے ہر کس و نا کس جانتا ہے کہ نصف قرض کی ادائی کا مشورہ دوستانہ اور مربیانہ تھا اور یہ اصلاح مصلحانہ تھی نہ کہ حاکمانہ جبکہ یہ حکم دینا دنیاوی حاکموں اور گناہوں سے آلودہ لوگوں کے لئے بھی عیب ہے۔ کجا یہ کہ خداوند جل جلالہ اور رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کا حکم دے سکیں۔

جب حکم کی یہ دو قسمیں تحقیق میں آگئیں تو میں کہتا ہوں کہ حضور کا ارشاد:

”سواری کی پیٹھ پر سواری کی جائے اس کے خرچ کے بدلے“

بھی اسی قسم سے ہے اور اس بار کی کو سمجھنے کے لئے بھی وہی بات ہے جو کہ نصف قرض کو ساقط کر دینے کے قصے میں تم نے پہچان لی ہے۔

### تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال این است کہ ہم در مشکوٰۃ از ترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و دارمی بروایۃ انس رضی اللہ عنہ آمدہ.

”قال غلالا السعر علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا یا رسول اللہ سَعِرْ لَنَا فَقَالَ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ هو المسعر القابض الباسط الرزاق و انی لارجوان القی ربی و لیس احد منکم یطلبنی بمظلمة بدم و لا مال“

چوں سعر اعنی نرخ را جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ازان مقرر نفرمودند کہ این کار مستلزم مظالم می نماید دربارہ سواری رهن و نوشیدن شیر آن بمقابلہ نفقہ کہ بالضرور نوعی است از تسعیر چگونہ باور کردہ آید کہ حکم حاکمانہ فرمودہ اند بلکہ اگر غور کنیم این جا از تعین سعر و نرخ نیز چیزے زیادہ این طرف رفتہ اند. چہ در تعین نرخ فقط ہمیں قدر باشد کہ بایع و مشتری

خواهد خواهند یا نخواهند مقدار معین از مال بقدر معین از زربگیرند زیاده کم نکنند. و این جا مطلق نفقه را بمقابل مطلق سواری و شیرنهاده اند نه تعیین مقدار این است و نه تشخیص قدر آن این جا اندیشه مظلومه زیاده ازان است که در تسعیر و تعیین مقادیر مبیع و ثمن باشد. مگر چون تسعیر باین وجه ممنوع شد که اتلاف حق دیگران لازم می آید این جا نیز همان دلیل که در قصه ابراء نصف راه نموده بود باین طرف دلالت فرمود که این کار اگر بطور حکم و جبرامیرانه باشد خلاف وضع و منصب نبوی صلی الله علیه وسلم می افتد تا بخداوند احکم الحاکمین عدل و مسقط چه رسد. نظر برین لازم آمد که این را نیز از قسم مشوره دوستانه و اصلاح مصلحانه و تحکم مربیانه شمرده آید. مگر چنانکه از اشاره ابراء نصف در قصه مذکور باقی ماندگان را از ارباب حقوق ازان زمانه گرفته تا این زمانه ابراء نصف حق خود لازم نیاید همیں طور از اشاره الظهر یرکب الخ دیگران را امثال این امر لازم نیاید بلکه چنان که بمعارضه اصل بدیهی و منشاء واضح حاکمان دیگر رانمی رسد که حکم حاکمانه ببراء حقوق العباد کنند این جا علما و حاکمان این زمانه را اجازت نیست که باین قسم احکام تحکم نمایند باقی ماند وجه این مشوره دادن می دانم که این جاقرینه مشوره بیک وجه ازان ظاهر تر است که در قصه ابراء نصف حق. چه در صورت رهن جانوران اگر این مشوره ندهند وقتی عظیم. راهنان و مرتھنان را برسر آید حساب کاه و دانه تا کجا کنند و شیر را تا کجا محفوظ دارند و اگر بفروشند حساب قطره قطره کرا محفوظ ماند و این

طرف بے چارہ راہن تا کجا کاه و دانه بر سر نهاده گرد خانه مرتهن گردان ماند خصوصاً وقتی که در راہن و مرتهن بعد المشرقین بود. باز اگر دام کاه و دانه رسانده باشد این ہم بعض اوقات موجب حرج عظیم است. نظر بریں مربی هر دو جہاں بر ذمہ فریقین نظر کرده این مشورہ داده باشند و آن سعادت مندان این مشورہ را در تہ دل نهاده باشند و این جا در رهن اراضی مے دانی کہ هیچ وقتی نیست اگر وقت اداء باقی بر سر آید از محصول زمین می توان داد و باقی را امانہ می توان داشت یا در زر رهن محسوب مے توان کرد کہ در کثیر و مقدار کلان در حساب و کتاب هیچ وقتی نباشد معتاد همه ابناء روزگار ہمیں است کہ مقادیر کثیرہ بے حساب و کتاب نگذارند اما این چنین مقادیر قلیلہ را کہ در کاه و دانه هر روزہ بصرف آید و از شیر بدست افتد نگاہداشتن و حساب کردن خلجان عظیم است. باز این درد سر هر روزہ است و آن تشتت یکدو روز مابین یک دیگر فرق زمین و آسمان است.

بالجملہ هر کرا فہم داده اند این جا نیز مثل قصہ ابراء حق مشورہ دوستانہ و حکم مربیانہ و مداخلت مصلحانہ می فہمد. و مے دانی کہ مصلحہ و اصلاح بعد تحقق حقوق می باشد. نظر بریں لازم آمد کہ همچو قصہ ابراء کہ حق ابراء کنندہ متحقق بود این جا نیز حق راہن بر مرتهن و حق مرتهن بر راہن ثابت خواہد شد. مگر چون حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و اجرت سواری و از یک طرف قیمت کاه و دانه و مونہ خدمت و باز چندان کمی بیشی نبود اگر بود خلجان هر روزہ و متاع قلیل. مربی دو جہاں حضرت سرور دو جہاں



صلی اللہ علیہ وسلم قیمت کاه و دانه و اجرة خدمت بمقابله شیر و اجرت سواری نہادہ مشورہ بتراضی فرمودند۔ تا وقتی بمیان نمائد و کار ہرکس بسہولہ گراید۔ ہوس پرستان کہ کاسۂ چشم اوشان بخراج ہفت اقلیم ہم پرنواں شد این قسم مضامین را بیغما بردہ آلہ ہوس خود مے گردانند و منشا ارشاد و اشارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم رانا فہمیدہ حرام را نرخ حلال مے گیرند۔ اللہ یھدینا و ایامہ واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

### اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جو کہ مشکوٰۃ میں بھی ترمذی، اور ابوداؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سے بروایت انس رضی اللہ عنہ آیا ہے:

”انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (چیزوں کا) بھاؤ گراں ہو گیا۔ لوگوں نے کہا اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے لئے نرخ مقرر کر دیجئے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ ہی نرخ مقرر کرنے والا، رزق تنک اور کشادہ کرنے والا ہے اور میں البتہ اُمیدوار ہوں کہ میں اپنے رب سے ملوں اس حال میں کہ تم میں سے کسی کا مجھ سے جان اور مال کے حق کا مطالبہ نہ ہو۔“

چونکہ ”سعر“ یعنی نرخ کو جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وجہ سے مقرر نہیں فرمایا کہ یہ کام لوگوں کے حقوق ضائع کرنے کو مستلزم معلوم ہوتا ہے تو رہن کی سواری کے بارے میں اور اس کے دودھ کے پینے کے بارے میں نفقہ کے مقابلے میں کہ ضروری طور پر تسعیر کی ایک قسم ہے کس طرح باور کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے حاکمانہ حکم فرمایا ہے بلکہ اگر ہم غور کریں تو یہاں نرخ کے مقرر کرنے سے بھی کچھ زیادہ ہی اس طرف گئے ہیں کیونکہ نرخ کے مقرر کرنے میں تو اتنا ہی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار چاہیں یا نہ چاہیں مال کی ایک مقرر مقدار، روپیہ کی ایک معین مقدار کے

بدلے میں لیتے ہیں۔ زیادہ اور کم نہیں کرتے ہیں اور یہاں پر مطلق نفع کو مطلق سواری اور دودھ کے مقابلے میں رکھا ہے نہ تو اس کی مقدار ہی کی تعیین ہے اور نہ اس کی مقدار کا تعیین۔ اس لئے یہاں اس سے زیادہ ظلم کا اندیشہ ہے جتنا کہ مبیع اور قیمت کی مقداروں کے معین کرنے میں ہوگا لیکن چونکہ نرخ کا مقرر کرنا اس لئے ممنوع ہوا کہ دوسروں کے حق کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو یہاں بھی اسی دلیل نے جس میں نصف قرض کے معاف کر دینے کے قصے میں رہبری کی تھی اس طرف رہنمائی کی کہ یہ کام اگر امیرانہ جبر اور حکم کے طور پر ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت اور آپ کی عادت کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ کجا انصاف کا حکم کرنے والے حاکموں کے حاکم اور منصف کے لئے ایسا کرنا درست ہو سکے۔ اس کے پیش نظر لازم آیا کہ اس کو بھی دوستانہ مشورے اور مصلحانہ اصلاح اور مشفقانہ حکم میں شمار کیا جائے۔

مگر جیسا کہ نصف قرض کے معاف کر دینے کے قصے میں اُس زمانے سے لے کر اس زمانے تک قرض خواہوں کے حقوق میں سے نصف حق کا باقی لوگوں کے لئے معاف کر دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اسی طرح ”الظہر یو کب الخ“ کے اشارے سے دوسروں کو اس حکم کی تعمیل لازم نہیں آتی ہے بلکہ جیسا کہ واضح اصل اور صاف منشاء کے مقابلے میں دوسرے حاکموں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حقوق العباد کو معاف کر دینے کا حاکمانہ حکم کریں تو یہاں بھی اس زمانے کے علماء اور حکام کو بھی اجازت نہیں ہے کہ اس قسم کے احکام کو لوگوں پر تھوپیں۔

باقی رہی اس مشورے کے دینے کی وجہ تو میں جانتا ہوں کہ یہاں اس مشورہ کا قرینہ نصف حق کی معافی کی بنسبت ایک وجہ سے زیادہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ جانوروں کے رہن رکھنے کی صورت میں اگر یہ مشورہ نہ دیں گے تو دوسروں کے پاس رہن رکھنے والوں اور اپنے پاس رہن رکھنے والوں کو ایک بڑی دشواری پیش آئے گی کہ وہ گھاس اور دانے کا حساب کہاں تک کریں گے اور دودھ کو کب تک محفوظ رکھیں

گے اور اگر بیچیں گے تو قطرے قطرے کا حساب کس کو یاد رہتا ہے اور اس طرف راہن بے چارہ کب تک گھاس اور دانہ سر پر رکھ کر مرتہن کے گھر کا چکر لگاتا رہے گا خاص طور پر اس وقت جبکہ راہن اور مرتہن میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہو۔

پھر بھی گھاس دانے کے پیسے وہ پہنچاتا بھی رہے تو یہ بھی بعض اوقات سخت حرج کا موجب ہے اس دشواری کے پیش نظر دونوں جہاں کے مربی نے دونوں فریقوں کی ذمہ داری پر نظر ڈال کر یہ مشورہ دیا ہو اور ان نیک بخت فریقین نے اس مشورے کو اپنے دل کی تہہ میں رکھ لیا ہو اور یہاں اراضی کی راہن کے بارے میں تم جانتے ہو کوئی دقت نہیں ہے اگر باقی کے ادا کرنے کی دقت سر پر آ پڑے تو زمین کی آمدنی سے دے سکتے ہیں اور باقی آمدنی کو امانت کے طور پر رکھ سکتے ہیں یا راہن کے قرض میں منہا کر سکتے ہیں کیونکہ زیادہ رقم اور زیادہ روپیہ کے حساب کتاب میں کوئی دقت نہیں ہوتی تمام زمانے کے لوگوں کی عادت یہی ہے کہ بڑی بڑی رقموں کو حساب و کتاب کے بغیر نہیں رکھتے لیکن ان چھوٹی چھوٹی رقموں کو جو ہر روز کے گھاس دانے پر آتی ہے اور دودھ بیچنے میں حاصل ہوتی ہے نگاہ میں رکھنا اور حساب کرنا بڑی مصیبت ہے، پھر یہ تو ہر روز کا درد سر ہے اور وہ ایک دور روز کی پریشانی۔ ان دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔

الغرض جن کو اللہ تعالیٰ نے سمجھ عطاء فرمائی ہے وہ یہاں بھی ”ابراء حق“ کے قصے کی طرح دوستانہ مشورہ، مربیانہ حکم اور مصلحانہ مداخلت سمجھتا ہے اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ مصالحت اور اصلاح حقوق کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اس کے پیش نظر ضروری ہوا کہ ابراء کے قصے کی طرح کہ ”ابراء کنندہ“ (قرض خواہ) کا حق ثابت تھا تو یہاں بھی راہن کا حق مرتہن پر اور مرتہن کا حق راہن پر ثابت ہوگا مگر چونکہ حقوق طرفین سے تھے تو ایک طرف سے دودھ کی قیمت اور سواری کی اجرت اور ایک طرف سے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کے معاوضے میں کچھ زیادہ کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اگر کچھ ہے تو روزانہ کی درد سری اور تھوڑی سی پونجی کا معاملہ تھا۔ اس لئے دونوں

جہان کے مربی، دونوں جہان کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کی اجرت کو دودھ اور سواری کے کرائے کے مقابلے میں رکھ کر رضامندی کا مشورہ دیا۔ تاکہ کوئی وقت درمیان میں نہ رہے اور ہر شخص کے کام میں سہولت پیدا ہو۔ لیکن ہوا و ہوس کے بندے کہ ان کی آنکھیں ساری دنیا کی آمدنی سے بھی نہیں بھرتیں اس قسم کے مضامین کو اختیار کر کے اپنی ہوس کا ذریعہ بناتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے اور منشاء کو نہ سمجھتے ہوئے حرام کو حلال کے بھاؤ لیتے ہیں ان کو اور ہمیں اللہ ہی ہدایت دے اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

## خلاصہ مرام

در عہد برطانیہ ہندوستان نزد قاسم العلوم رائج اینکہ دار الحرب است  
خلاصہ مطلب این است کہ :

(۱) اول در دار الحرب بودن هندوستان کلام چنانچہ از مطالعہ روایات منقولہ دریافتہ باشی ”اگرچہ راجح نزد ہیچمدان ہمیں باشد کہ هندوستان دار الحرب است“۔

(۲) دوم در جواز اخذ ربا مسلم مستامن را از حربی و مسلم مقیم دار حرب در دار الحرب اختلاف و انہم چنان ”کہ تمام اُمة یک طرف و تنها امام ابو حنیفہ و امام محمد یکطرف“۔ باز امام ابو حنیفہ اگر باخذ ربا از حربی وغیرہ در دار الحرب اجازة دادہ اندازیں اجازة این از کجا لازم آمد کہ گیرندہ همان دم مالک آن مال مے گردد بلکہ دلائل فقہیہ و قواعد فقہیہ بھر تملک بر ضرورت احراز بدار الاسلام چنان شاہد کہ اہل فہم را از تسلیم آن چارہ نیست و این طرف مقصود از اباحۃ اخذ ربا از مسلم دار الحرب ہجرۃ او

است ازاں جانوش جان فرمودن مال ربا و قمار بایں همه کہ گفته شد دریں جاماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است کہ عقل را بلاء طاق نهند و بر حیاء و غیرہ پشت پازند و چشم بند کردہ حرام و حلال ہرچہ پیش آید ہمچو شیر مادر فروبرند . نعوذ باللہ من الزلل والخطل و نسالہ ان یوفقنا ایانا و جمیع المسلمین ان نجتب عن طرق الهوی و نتقی عن اتباع الشیطان نستسلم لرضاء المولی فانہ نعم المولی و نعم الرب و اخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی رسولہ سید المرسلین و آلہ و صحبہ اجمعین .

تمت

## خلاصہ مضمون

برطانیہ کے زمانے میں ہندوستان  
مولانا محمد قاسم کے نزدیک ترجیحا دارالحرب ہے  
مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں شبہ ہے  
جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک رائج  
یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے۔

دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم  
مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا  
اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ  
اللہ علیہ ایک طرف۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اگر حربی وغیرہ سے دارالحرب  
میں سود لینے کی اجازت دی ہے تو اس اجازت سے یہ کہاں لازم آیا کہ سود لینے والا اسی  
وقت اس مال کا مالک بن جاتا ہے۔ بلکہ فقہی دلائل اور اس کے قواعد مالک ہونے کے

لئے دارالاسلام میں مال لے جا کر احراز کے ضروری ہونے پر ایسے شاہد ہیں کہ اہل فہم کو اس کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اس طرف دارالحرب کے مسلمان سے سود لینے کی اباحت سے مقصد اس کا وہاں سے ہجرت کر جانا ہے نہ کہ سود اور جوئے کا مال شوق سے کھانا ان تمام امور کے باوجود جو بیان کئے گئے ہندوستان میں رہنا اور سود کا مال کھانا ان لوگوں کا کام ہے جو عقل کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور شرم کو بالائے طاق رکھ کر اور آنکھیں میچ کر حرام اور حلال جو سامنے آجائے، ماں کے دودھ کی طرح ہڑپ کر جاتے ہیں۔ ہم ایسی لغزش اور غلطی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور اس سے دُعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو توفیق دے کہ خواہش نفس کے راستوں پر چلنے سے پرہیز کریں اور شیطان کی پیروی سے اجتناب کریں اور مرضی مولیٰ کے سامنے سر جھکا دیں کیونکہ وہ کیا ہی اچھا مولیٰ اور کیا ہی اچھا رب ہے۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین. والصلوة والسلام

علی رسولہ سید المرسلین و آلہ و اصحابہ اجمعین۔

### تہنیت

اس مکتوب کا ترجمہ ۲ صفر ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۲ جنوری ۱۹۶۹ء بروز بدھ ۱۰ ربیعہ صبح مطلع الانوار گلبرگ لاہور میں شروع کیا گیا اور بفضل خدا آج بتاریخ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۸۹ھ مطابق ۱۰ اپریل ۱۹۶۹ء بروز جمعرات چار بجنے میں پانچ منٹ پر مہبط انوار ۱۲۹، ڈی لائل پور بالا خانے کے کمرے میں اس کا ترجمہ بخیر و خوبی انجام کو پہنچا۔ اس مکتوب کا ترجمہ میں نے سب سے آخر میں کیا ہے۔

الحمد لله والصلوة والسلام علی رسول الله و علی جمیع الانبیاء و المرسلین والملائکة السموات والارضین و علی آلہ و اصحابہ و ازواجه و امتہ اجمعین۔  
محمد انوار الحسن شیرکوٹی



# مکتوب هشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان اورهندوستان بمم بیان  
عدم جواز آمدنی اراضی مرزونه و غیره

بسم الله الرحمن الرحیم

لمستتر فی تمیزان بخدمت عزیز عزیزان مولوی سید محمد حسن صاحب زاد الله عمره و قد  
سلام سنون بجا آورده گذارش پرست و در قیمة الغریز با استدعا تحقیق جواز و عدم جواز  
انضباط مسلمانان اهل هلام را از دار حرب رسیده سرایه کامرانیا گردیدند مگر این سلسله را  
بیم که از اعظم مسائل عظیمه اهم مهمات دینیست تا ختم در گره کشائی یحییین ابحاث بوج  
است آنگاه که شبها در این دو چراغ چشم را سرگردانده اند بطلال کتب فقه زانو و ادب  
دوره عمر دراز بسر آورده اند اگر دین چنین مضامین لب بجنبانند زیباست که این کار  
دشان پس سن بکار را دین کار را سر فرو آورده نشانید که هر کاری هر مردی تا هنوز  
بود بر مسائل ضروری هم میرفت تا تحقیق یحییین مسائل که درین هر عمر فتنه میکردیم ضرورت  
تمیز آن نیتاده چند مدخل غریزان عزیز است آنچه بصغفه خاطر می نگارند من این  
خوب نگارم مگر اول سخن چند قابل گذارش میدارم بشنو اول اینکه علت حدوث و بقا و  
بقیض است نه غیر که علت همین یک باشد و آنچه بیع و شرا و اجار و وصیه و  
میراث را از زوجیات ملک شنیده باشی بنایش بر همین است که باین اسباب استحقاق  
من هم میرسد همین است که بر این تسلیم و قبض و ادان واجب و مشتری اربع قبل بقبض  
نهی گشت و به قبل بقبض تا تمام نماند و انکه وصیت و میراث و قبل بقبض مفید است یعنی

در سمات نظر بر سر می است در هر دو سبب قبضه باج و در سبب قبل تسلیم موجود است و هم  
خود موجود است و تمسک خود بر دو سبب از عنوان گفت که مشتری در سبب باج و بعضی تصرف  
بجمله ارتجاع قبض باج و در سبب قیام قبض مشتری سبب پیش بی تسلیم باج و در سبب  
صورت بند و در میراث و وصیت تا وقتیکه مورت و موصی که بر حیات بحیث و اما آن  
بدن شست و قبضش و مستور بود و در موصی را اختیار تصرف در آن اموال نبوده  
آن خود از میان برخاست و جان بجان آفرین سپرد قبض و نیز مانند اجتماع قبض و در  
موصی را با قبض و محال متمنع باشد اکنون اگر وارث موصی را حسب اشاره مورت و در  
در قبض و تصرف خود را ردی است که مانعی نیست تحقق بشماره و وصیت غوطه بر است و  
آن تصریح اگر بگوید که در اول و باره اموال بریت واجب بود که وصیت تعیین حصص  
پیش از همان نماید و باز از منسوخ کرده خود حصص را بنا بر تعیین کردند خود بخود و هم مشروط  
که در بیثبوت وصیت صورت داده اند و اگر او از میان کیس و اقلندند اندر صورت تسلیم  
طریق میراث و موصی بوجه حسن بر ثبوت پیوست و از اندازان تحقیق گشت که در هر دو سبب  
بنظر آمد چه بخواه اگر از میان میخیزند یکسوی میشوند و چنان میخیزند که باز جمال خود نباشد و چنان  
چنان از میان میخیزند که بجز نام هیچ نماند و مرکب با آرامش پی کرده میروند و اگر تسلیم از  
سزشت و موصی همان بود که در عالم حیات بدست وارث موصی می سپردند باری زمین  
چاکم که چون مورت و موصی ازین جهان برخاست و عالم را خوش فاشاک وجود خود و در  
قبض و نیز مانند اکنون تسلیم مالک مالک وارث موصی که آن اموال با قبض و تصرف  
خود در آن متمنع می ملک و شان باز همان قبض باشد که بود فرق اگر با همین قدر باشد که در  
صورت اولی قبض و در موصی در فرع قبض مورت و موصی باشد درین صورت قبض و در  
و موصی و قبض و استقلال بود و هر توجیه این سخن سخن میگویم که انشاء الله این سواران هم  
انشاء الله اگر شکی صنیر زیر قبض یا سامانی بر بالا از فرشی نهاده باشد این سنگین است



و سائمان این فرش در نسبت مختلف دارد نسبت سائمان و سقف تحت سائمان  
 فرش فوق منسوب منسوب به حقیقی بر این نسبت سائمان و فرش منسوب به غیر  
 سائمان و فرش و غیره منسوب منسوب به حقیقی این دو نسبت اند و نهی است که اگر  
 سائمان و سقف را از بالا کشید و بجایش سائمان و سقف دیگر نصب کند یا فرش زیرین  
 از زیر کشید و بجایش فرش بزرگتر اند و درین کث کثی سنگ بهمان میزان خود باشد نسبت  
 تحتیت و فوقیت سنگ که متبدل نشود فان فرش سائمان که مقام فوق دست بقا  
 متبدل شد و فرش اگر متبدل ده یافته در اطراف نسبت را و یافته در ضمن نسبت را و نسبت  
 همچنین احوال ملوک را با ملکان خود نسبتی است معلوم که منسوب به حقیقی آن نسبت تمام  
 ملکان است معنی مقام و بغایت پس تا وقتیکه احوال بتمام مقبوضیت اند از تبدیل ملکان  
 مقام تا بغایت تبدیل و تغییری در مقبوضیت آنها راه نیابد و بدین سبب ملک معنی ملک  
 که از اوصاف ملوک است بهمان بجا خود باشد ملک معنی ملک که صفت ملک است  
 و صورتی دارد یکی مطلق و می دوم مقید فاصل دل همان نسبت تمام تا بغایت است  
 و صورتی تبدیل متبدل نشود دوم نسبت بقتضیات خاصه ملکان که به تبدیل آنها متبدل  
 متغیر گردد و بجهت ملک مطلق معنی ملک سر و بود مطلق تا بغایت است و به نسبت و فاصل  
 معنی ذکر سر و بود تا بغایت خاصه است مگر هر چه داشت بر جمع ملک همین قبض است و این نسبت  
 اگر شنید و گفته و تسلط بر ملوک سلیمین احراز آنها بر از حریف ملکان کردند و از ملک سلیمین  
 ناری تا وقتیکه از دین اسلام برون نبرده اند و می بخله معنی آن غرضی است که هنوز از سنجها  
 مسلمانان بر بدن نبرده اند تا اندیم گفتار بهیچ وجه عیان از راه سلام باید نداشت که با در  
 بهیچ وجه معنی قبض ایشان تصور نیست و ازینجا است آنچه امام ابوحنیفه فرموده اند که قبض  
 قاضی و رسالت ظاهر او بافتن تا ندید و بگردید و حقه جور و عیان با او قاضی متوجه  
 چنان خدای می در آن دانند که بآن دل که جویند باقی ماند این ملکان از طریقات باشد

این خباثت این سخن میگوید که اگر کسی نداند که اسباب خیریه موجب خیرت ملک باشد و سبب  
 طیبه موجب طیبان و ازینجا است که غنیمت را رزق الطیب قرار دادند و رزق سیر و عالم  
 صلی الله علیه و سلم زیر لوای او شان نهادند چه سبب قبض امری است که امور دیگر در طلب  
 آن نمیرسند و آنکه اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید پس بیش از این است که حسن عبادت و کمال  
 کردنی و جهش دیگر است عبادت از حقوق خداوندی است بعضی حقوق خود را طلبیدند از حق  
 نام شد و بعضی را تقاضا نیست اگر بندگان فهمیدند او انانیدنها از منظر دارد و گیر نیست  
 پس اگر کسی عوض این حقوق متاع دنیوی بگیرد حق خداوندی را با دیگران فروخته باشد  
 و بدانی که فروختن حقوق و اموال بندگان نیز بی اجازت او شان ظلم است تا بحق خداوند  
 چه رسد ازینجا دانسته باشی که اجرت نفل عبادت هم حرام سخت است چه او حق کسی کسی  
 بود و امانت یکی بدگیری بی اجازت او و انهم بعضی ظلمی است صریح که عاقلی نمیبیند و عرض  
 از اطلب نشانمارد اگر چه صاحب حق خود طلب نماید و در چهار فروختن و خریدن نیست از حق  
 منتقل جمع کفار اشرا بر بعضی رفع و از آن خیرت ایشان از نحوه عالم مستلزم قبض و تصرف  
 و اموال و شان بگیرد و چنانچه ظاهر است و متاع غنیمت را عوض چهار متوان گفت با اینهمه  
 نقصان اجرا آخرت در صورت حصول غنیمت نگران آن است که شائبه غیبت اموال ظاهر  
 محو این حرکت مینماید سخن دوم این است که قبض اهل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است  
 اما بدو مرتبه یکی قبض عا یا که قبض جزئی است دوم قبض ماکم که قبض کلی است اول با خبر  
 همان نسبت دارد که نوراض بنو اقباب یا متفاح و قلم بدست چنانکه اینجا نوراض و  
 متفاح و قلم و حرکت و سکون و تابع حرکت و سکون اقباب دست باشد همچنان قبض عا یا  
 و حرکت و سکون تابع قبض حاکم است اگر اموال عا یا قبض حاکم اسلام است مثلاً اموال  
 او شان نیز قبض او شان باشد و ملوک او شان اگر از قبض حکام اسلام بدون و دو کفار  
 مستلزم گردد اموال عا یا اسلام از قبض او شان ملک او شان میباشد همچنین اگر حاکم

و هم بوجه عقلی و کرمی را و مانند چنانکه در مقدمات دایره بوجه اشتباه حجت پیش آید بوجه  
 آنکه قبضه عالم از جای بجای چنان متحرک شود که نور آفتاب از جای بجای رود و قبض  
 و ملک معاینه متحرک گردد و علی هذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود سخن سوم اینکه  
 شهادت آیه و ما خلقت الجن و الا انس الا ليعبدون غرض اعظم از خلق بنی آدم همین  
 عبادت است که بخوانند و اطاعت امر و نکران باشد با این هم اگر غرضی دیگر از وجود بنی آدم  
 چنان برآید که معلوم در تحقق و ظهور انقیاد خویش یا دیگران مداخلتی ندارد چنان باشد که کتاب  
 لازمه بر سر بند و کی سازند چنانکه حصول این غرض از کتاب مقصود بالذات بودن است  
 مطالعه از کتاب قاص نیست همچنین بر کردن جهنم از بنی آدم و جنیان در مقصود بالذات  
 بودن عبادت از جن و انس قاص نباشد اندر صورت اموال دنیوی که بشهادت آیه  
 هو الذی خلق لکم فی الارض جمیعاً مخلوق بهیژی آدم است تخصیص من تو هیچ نیست  
 نموده سامان عبادت و انقیاد باشد و چون نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود  
 نامی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج آداب عبادت از کجا آوردند و با بطل غرض از  
 خلق مایل نیز همان عبادت باشد که مقصود از بنی آدم است و این چنان است که دانی  
 ان بهر خوردن است و دیگر دیکدان و تاج و دیزم و آتش و دست پناه و دیگر سامانها  
 معلوم به زمان پس چون بنان بهر خوردن است اینهمه سامان نیز بهر خوردن باشد مگر  
 اگر این بود که رنگی و این همیشه رنگی از سرار و دوار بهر اتفاق باین متاع بیکار باشد  
 و نظر همه بایگان باشد همچنین اگر عبادت و انقیاد نباشد این همه سامان عبادت  
 نظر خالق را بایگان نماید اندرین صورت اگر عابدان را ارشاد فرماید که ازین بکاران  
 بهر مدد صرف خود آری بجا باشد که او مالک اصلی است و اینطرف سامان خود بکار خود  
 بهر مدد صرف لکن اهل اسلام بزور باز و قبض کفار را بر داشته بر اموال و شان دست خود  
 بهر مدد صرف نمیشد گفت که این خیال خام از جمل خیر و نه بدی و اگر دختی غرض شمر و دیگری

بنشانند و آن رحمت باریا رود بدین سبب آن رحمت را بریده بجاییش بنیال میگردانند  
 بنشانند صواب باشد نه خطا باجملة این مسلم که کفار ملک اموال بقیصر و تصرف خود میکنند  
 و چون گردند که علت زمان محال نگذارند و معلول علت خود باز پس نماند چون قیصر  
 که علت ملک بود یافته شد معلولش نیز در رکاب و باشد مگر غرضی که از خلق اموال بود  
 از دست کفار نیاید پس از آنکه از این دست کفار بغرض خوشنودی خالق اموال باشد  
 آمدنی چون مقصود از پیدایش این شیای عبادت بود و در دست کفار امید آن نیست  
 قبض کفایه حسب نفسی خالق اموال باشد تا کار بر دوزان ضار او تکلیف عینی اهل اسلام  
 خاصه و شیعینند بلکه استخلاص آن از دست او شان لازم آمد از اینجا دانسته باشی که اگر قبض  
 اموال را نیز بخواه اغراض جهاد و قیام بر با است غرض این نباید فهمید که مقصود از جهاد  
 فقط اعلام کلمه الله معنی دفع فتنه کفار است استخلاص نیز غرضی است صحیح و از اینجا فضیله  
 مال غنیمت از دیگر اموال بوجه دیگر نیز دریافته باشی باجملة قبض کفار ملک و نشان مقام  
 اهل اسلام قابل اعتبار نیست بلکه قبض کفار و بقاء اهل اسلام همچو قبضه بانوان باشد که تمام  
 و مزاحم حدوث ملک اهل اسلام توان شد چنانچه خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود  
 اشاره بانجمنی فرموده اند میفرمایند اولئک کالانعام بل هم ظلیمون اگر اهل اسلام  
 بر جان می نهند نشان است یا نه همچو جانوران در حیطة ملک و تصرف او شان در اندازند  
 دانسته باشی که ملک کفار و بقاء ملک اهل اسلام بدرجه غایت ضعیف است و هم دریافته باشی که  
 بزور باز و گرفتن نه هر جا ظلم است و نه هر جا ثواب اگر اهل اسلام بزمند باز و مال از دست کفار  
 مستوجب ثواب باشند در عکس آن قضیه منکسر است و هم فهمیده باشی که ملک از طبیعت ضعیف  
 عام است عیب بودن هر ملک را ضرورت نیست تخمین چایم آنکه بقصد دمه و عهد و پیمان اهل  
 اسلام و قبول خبریه که حکمی است از حکام حاکم اهل اسلام کفار نیز قدری بهره مند از برکات  
 اسلام گردند و همی نیست که جان مال و نشان همچو جان مال اهل اسلام مصون از غنیمت

الهی را در اهل اسلام فرستد که شعر من جان مال و شان شود و همچنین بعهده ذمه و عهد و پیمان  
 اخلاقی و قبول خراجیات او شان اهل اسلام برمی آید و در نحوست کفر گردند اگر اموالی او شان  
 با اهل اراج همچو اموال کفار باشد چه بجا است علاوه بر این تا زیاده شاید محوک و باعث  
 هرجت ارباب او شان قطع تعلق محبت از او شان هم شود با جمله اسلام و کفر با اعتبار و آثار  
 علی مشکک است اولین مراتب که مستوجب ظهور آثار و جبهه علی است همین قبول خراج و  
 در خارج است آری اصطلاح شرع کفر و اسلام نام این مراتب است که منشأ از خجرات  
 قره یا خاک ابدی آن جهان باشد سخن چپم اینک درباره مومنات مهاجرات منبر دیده  
 ایها الذین امنوا اذا جازکم المومنات مهاجرات فانتخبوا منهن ما یحبکم یا ایها الذین امنوا  
 مومنات فلا ترجعوا الی الکفار لان من حل بهم ولا هم یحلون لهن ولا جناح علیکم ان تنکحوا  
 ذواتهم من جورین ولا تسکونهم الا کما افروسلوا انفقتم لیسئلوا ان یغفوا و انکم حکیم  
 حکیم و الله سلیم سلیم و این آیه بشارت حدیث بخاری و مسلم که در باب الطهارة  
 قرار دارد که هر چه در سوره ممتحنه در ذیل آیه یا ایها الذین امنوا اذا جازکم المومنات  
 یا اینک علی بن ابی طالب که هم در سوره ممتحنه در ذیل آیه یا ایها الذین امنوا اذا جازکم المومنات  
 بکار این است من عائشة قالت فی بیعة النساء ان رسول الله سلی الله علیه و سلم بیان  
 چنین بنده الایة یا ایها الذین امنوا اذا جازکم المومنات یا اینک فمن اقرب بهذا شهره  
 یا اینک استی مقامی جده و در بعضی آیات یاد دارم لفظ فقط اقرب بالحقه بجای  
 در این اقرب بهذا شرط یا بجای هر چه شرط در این آیه است آمده غرض اینی فقط تلفظ کلمه  
 اسلام الکفار نفروده اند اقرار را می آید بخار و چون تعلق حقوق کفار با زمان مساجرات  
 در میان این اصیاد و همچنین کنه و کاوش تعلق حقوق اهل اسلام اگر تا مدتی نباشد  
 در این هم نباشد اکنون سخن دیگر بین میگویم جو در وصیت ممنوعه از آن است که حقوق  
 در این بطلان و تعلق گرفت و الا انک بالبد است هنوز در ملک اوست و در میان هنوز مانده

نگردیده اند حقوق خداوندی زلزکوة و صدقة العطر و قربانی و حج و غیره و حقوق مالی همچو  
اوشان تعلق نگرفته تصرفات مالکانه از بیع و شرا و کردن نتوانند این تعلق را یکطرف  
بنه و مستحقان اهل اسلام و اموال کفار که با شاره و ماخلقت کج و الاض موجب دریا  
و یکطرف بگذار و باز موازنه کن که کدام پیران است بشهادة آیه لا تدرون انهم قرب  
لکم نعمنا بنا و تعلق حقوق در شایسته و منافع است که گاهی صورت بند و گاهی  
نه بند و و اگر بند و بدرجه مساوات اموال متروکه مورث گاهی رسد گاهی نرسد البته باید  
و منطقت نفع رسانی هر دم است و بنا و تعلق حقوق اهل اسلام با اموال کفار این است که اصل  
ان اموال مخلوق به اهل اسلام اند نه کفار چنانکه خوب دانسته چون این تعلق بنسبت این تعلق  
قوی است چه فرق زمین و آسمان است مراعات این حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق  
و رتبه که از مالیت جو و در وحییت شده آن هویداست اقوی او شد باشد مگر تعلق حقوق  
لغای اموال از و اوج اوشان نه چندان است که اهل اسلام از وقت نزع به اموال خود  
باشد و انهم وقتیکه از و اوج کفار از دست اوشان برآمده باشد چه در نزع هنوز قبض  
بمال خود است گوئید انیم که پس از ساحتی بر میخیزد و باز قبض یعنی سلمان وقت نزع  
از اسلام خود نه برگردیده که املیت ملک استحقاق اصلی آن از و رفته باشد و کافران  
با اینهمه عجز و در ماندگی که از ارتفاع قبض اوشان از و اوج ظاهر است همانسان  
کفر اصرار دارند بدین سبب یا است اگر گفته آید که کفر اوشان بنسبت سابق اینیم  
سخت تر شد و از املیت ملک استحقاق اصلی آن فرسنگها دور افتاد و چون تعلق حقوق  
کفار باز و اوج اوشان که از آن است که وقت نزع کسی حق و اثرانش تعلق گیر و تعلق  
حقوق در رتبه کم از تعلق حقوق اهل اسلام با اموال کفار لاجرم مراعات تیکه درباره کفار  
بوجه تعلق مذکور و احتیاطی که بدین وجه کار فرموده اند از مراعات درباره اسلام چه  
تعلق معلوم می باید که کم باشد و اگر کم نباشد تا کم نباشد چون این مقدمات مذکوره

مسئله مذکوریم که گفتار و طاعت اسلام جزیه بر سر گرفتهند قبض جزئی ایشان را قبض  
کلی گفتار برآمده زیر قبض کلی اهل اسلام میفرود آورد پس از آنجا که انقدر انقیاد و موجب  
نجات از صدمه و نیوی می تواند شد بعالم اسلام که بیک پنج خلیفه مسلطی الاضریع باشد  
چنانچه آیه انی باعمل فی الاضریع خلیفه صحیح این خیال است واجب آمد که از جانب مال  
اوشان تعرض نکند و نکردن و هر چه موافق بساط حکومت و خلافتش انقیاد و بهمه رسید  
می باید که تادست بر او نجات نیز بهر اوشان مسلم دارند و میدانی که حکومت این جانب  
را تا ابدان رسائی است و بدین سبب قوت تصرف در ابدان اهل اوشان بهمه رسید  
تا بقبول رسائی نیست قلب اگر است بدست مقرب بقبول است و انی طرف مال را  
و قایه جان قرار داده اند چنانچه در فطرت آن در عبادت نیز بهمین واسطه بود پس اگر مال  
خود را و قایه جان گردانند و امان خواهند یافت که شاید بشا بده احوال اهل اسلام و هر  
بر این اوشان که بی قدری اختلاط صورت نه بد و غیبی بجانب اسلام بدل اوشان را  
مال مناسب مال اوشان نبوده اوشان بهینده تا قوت غرات نیز فرایند و اگر باین قدر حاجت  
بهیم منعی نشوند بلکه ما نشان قبض جزئی اوشان را قبض کلی گفتار باشد اسوال اوشان  
حاکم اسلام را بر بودن ملال است رعایا را نیز اجازت است بطوریکه خواهند برآیند خواه  
برود خواه بخیل ان اگر قبض کلی اهل اسلام مزاحم حال رعایا را اهل اسلام نبود چنانچه در  
تعرض اسوال اهل مدنی باشد البته مانع بجا بودی و نه خود دانستی که بجا و در خلاص  
اسوال همیشه از قبض گفتار بطور گفتار نبوده هر کس و ناکس از اهل اسلام است مگر تا وقتیکه  
قبض کلی اهل اسلام قبض جزئی اهل اسلام نباشد یعنی در هر یک بود تا اندم زیر قبض کلی  
گفتار باشد و دانسته که قبض جزئی مدح و سکون تا به قبض کلی است ازین وجه قبض  
جزئی اهل اسلام قابل اعتبار نبوده قابل اعتبار باین قبض کلی باشد غرض و تمسک در این  
است نه ریشه اختلافی که ان اموال را اهل اسلام باشد قبض تمام تحقق نشود بلکه نیز

قبض حاصل بر عرض و مال بود و کان لم یمن شمرده شود و نظریه این تا مدتی که از ادب و کجرب برین  
نشود و تخلص متحقق نگردد و تا مالکش گویند و قبض و متصرف خوانند مگر همین حدود مال پس  
سلام که از ذیل آن کفار باشد نیز قبض کلی کفار بود و قبض جزئی اهل اسلام بر توبه همان  
قبض باشد نه بالاستقلال مانع تاراج اهل اسلام شمرده شود چون انقدر مانع دست انداز  
غوات نیست چنانچه دانستی و این طرف حقوق عاقل که بوجه دفع حکم کفار ضروری است حکم  
و باعث هجرت و ترک تعلقات اندازد و سر مایه نجات از صحبت و دشمنی آن شراب  
امام ابوحنیفه با حاجت تخلص آن نیز فتوی دادند مگر بهر حال احراز تحقیقش باین  
تخلص از قبض کلی کفار است ضروری است باقی ماند کلام درین امر که احراز در صورت  
جهاد و سرقه و غصب و جلیه و فریب اگر شرط کنند بطایر می باشد که از انطرف اندیش تخلص  
است مگر و تا در بودا اگر مالی از اموال کفار بدست آید این شرط کردن بجا خود نیست مان  
اگر فقط از قبض کلی کفار بدون علت مانعت بودی این شرط بجا می خود بود تحقیق این  
سخن برخلاف دیگر معروف است اول آنرا باید شنید کفار نیز در خفیه مخاطب بفرد غفیتند مگر  
مخفی این است که در صورت مسلمان گردیدن او شان تدارک و تلافی مافات از شر  
نخواهند اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف ندهند و اگر مرکب معصیتی از معاصی خداوند  
شدند جرمانه مقرره بر سرش نهند یا آنکه در آخرت بسزای این معاصی و ترک آن فی بعض  
عذاب نفرمایند فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند آنکه درباره محبت عدم  
صحت آن باعتبار نفع و آثار مقصوده درین عالم هیچ کتابی و خطابی یا نبی و عتالی نیز  
از انطرف نرسیده اگر بجهادیه یقینون عهد الله من بعد میثاق و یقینون ما امر الله ان  
یوصل یقینون فی الاصل و لکن هم نخاسرون را بگردن یقین دانند که این نیست  
وینهم کلام و دوازده است میگویم سماعات با همی که بیح و غیر بیح اند فقط باعتبار میزان  
این دو قسم نیست کفار نیز شرک این تقسیم اند فرق اگر باشد مان فرق ثواب عذاب باشد



که در عقل بود و خاصه از یکدیگر تمیز باشند لکن این احوال این است که معادلات منبسط  
 عقیده ملک بنوعیه بود قسم است یکی آنکه وجه ممانعت در طلب عاقل بود و دوم آنکه وجه ممانعت  
 از خصوصیت تابع و مشتری خیر و جائیکه علت ممانعت اهل است ان معادلات عقیده ملک  
 نبود و در حق اهل سلام و نه در حق کفار و جائیکه وجه ممانعت متعلق به ممانعت است بلکه متعلق به  
 معادله داشته باشد بخاکن است که یک معادله در حق اهل سلام عقیده ملک نباشد و در حق  
 کفار عقیده ملک بود و شایسته از خمر و خمر را اگر عقیده ملک در حق اهل سلام نیست و جبرش این است  
 که این معادله علی الاطلاق عقیده ملک نتوان شد فی وجهش این است که خمر و خمر را در حق اهل سلام  
 ممانعت است چه اهل آن است که منافعه در دست باشد و یا خیر و در حق اهل سلام احتمال منفعت حقوق  
 است چه منفعتی تحقق منافع این است که منافعه از رضا زبده باشد و همچنین منفعتی تحقق منافع  
 خدیه منافع است بر منافع چه در موجودات چیزی نیست که بحکم بود و یا منافع بود یا بحکم بود و یا  
 منافع اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری منفرجه از در حق احدی در چیزی که  
 بود و نیست نهاده اند و در حق همان منفرجه از نیز به وجه دیگر در زمانی نه نه می بینی که سوار و نه  
 یعنی آدم و حیوانات سخاکی چه قدر نافع است و در حق جانوران دریایی چه قدر منفرجه از آب  
 و در حق جانوران دریایی چه قدر عقیده است و در حق جانوران سخاکی چه قدر منفرجه از آب  
 و بهر ارباب و دیگر چه قدر نافع در حق آن که منفرجه است شایسته بیاییم ملازمه مکانی جانوران  
 سخاکی بر آب است و طایفه گانی جانوران دریایی بر آب گریه ایم جانوران سخاکی را آب  
 بهر نشینان و غیره ضرورات و جانوران دریایی همین سان بواسطه من چند مشاوب چون  
 منفعتی نافع و منفرجه بودن چیزی این است که منافعه او از منافع یا منافع او از منافع زیاده باشد  
 بلکه تنها منافعه باشد که این کار کار وجود مطلق و وجود صرف است و نه آنکه تنها منافع  
 که این منفعت منفعت عدم محبت است از یکجانب حاصل این توقع بیجا است که اینجای ترکیب  
 وجود عدم محبت چنانکه مرکب دن ممکنه فاسد از دو قضیه من مختلفه از بالا و پایین

[illegible]

ای مانند و میدانی که سامان آخرت همین علم و عمل است و بس هر که را علم صحیح و عمل صالح عین  
 هر سوده اندک و یا دستاویزی بهر دوی حق خود و در شمار آخرت داده اند و این چارگرم  
 مجموع خدا و اقبای علیهم السلام و صدیقان کرام و شهدا و زوای الاحترام و صالحان  
 نیک انجام اگر این شرف یافته اند طفیل چنین علم و عمل است انبیا علیهم السلام و صد  
 اگر چه در عمل هم کم نباشند اما گوی سبقت در علم برده اند و شهدا و صالحان اگر چه چنانچه  
 از علم نبوند اما در باره اعمال با نبایبها نبوده اند و غرض در کار آخرت بر سهولت و قوت  
 است اگر چیزی منتهی فرج این دو قوت است آنرا در باره آخرت مضرب باید فهمید پس  
 اهل اسلام که علم نظر و نشان آخرت بود و دنیا باین دو چیز یعنی خمر و خنزیر اگر منتفع شوند چه  
 منتفع شوند که غرض اهل از دست میرود و بنا بر علیه اگر گویند که خمر و خنزیر در حق اهل اسلام  
 مال نیست و در حق کفار مال است چنان باشد که گویند که فلان دو ادر حق آن کس  
 مفید است در حق این کس مضر باشد این امتناع اشتراک و خمر و خنزیر در حق اهل اسلام و کفار  
 از در حق کفار که از بعضی حکام میگوید است یعنی برای این است که عرض کرده شد مگر بعد  
 معاملات را بر این شایا قیاس نماید و بود که در بعضی معاملات بنا بر مخالفت بر قیاس ذاتی است  
 است اینجا خصوصیت را با جمیع نیست مثل ربا و قمار و غصب و سرقة که در حق اهل اسلام  
 و هم کفار یکسان در افاده آثار این عالم میماند اثر اول آنکه بهر صحیح چنانکه در حق بهر صحیح  
 مفید ملک است ربا و قمار و غصب و سرقة در حق کسی مفید ملک نیست اگر نسبت بوجه ظلم  
 است که با قتل و آن ملک مستفاد چنانچه ظلم و جور گردد که اگر با قتل و غصب و خسر  
 میگرد و بهر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجه آنکه این بابا بهر قسام ظلم گردیده اند  
 و مال مستفاد و حبلانست و از اینجا دانسته باشی و قتی که ملک مختلط با ظلم را چه آری یک  
 با قتل و غصب و خسر گویند ظلم گفتیم بلکه نه همچنین باشد ملک مختلط باشد اکنون  
 بنویسیم که مال مستفاد اگر چه بوجه غیر مکرر باشد از ظلم مختلط میگردند و اگر مختلط است

حکم مخلوط که بعد تحصیل چنانکه از آب مذکور بجایست خالص می‌اشود اینجا ظلم خالص می‌باشد و چون  
 اینجا ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد است اکتفاً بر حکم مخلوط است و چون کلام  
 در قمار در بوب است فقط ازین دو بحث باید کرد چنانکه آب بهر سیرابی و آتش را بهر سیرابی  
 آفریده اند بهر تبدیل ملک نیز از مالکی با ملکی بعضی معاملات را تجویز فرموده اند چنانکه  
 ممبران است که عدل و اتفاق مخلوط مانده چون در قمار و بوب که سیاهی سود خواران بخانه  
 بازان بی عوض باشد لاجرم مال دیگران بوجه ظلم خورده باشند و میدانی که قبح ظلم و زیاده  
 جزیی است و وجهش همین است که ظلم در قبح خود محتاج واسطه دیگر نیست از دیگر مضامین  
 حسب قبح نموده تا خفائی درو باشد و همین است معنی قبح ذاتی نظیرین عقد با و قمار و قمار  
 و حاصل قمار را هر که باشد و از هر که باشد مفید ملک نبود اینجا رسیده و عجیبی نیست که در  
 خلیان باعث نزود و تسلیم بین قول شوند اول اینکه دعوی بی دلیل سموع تواند  
 شد خوبی عدل و انصاف بدی است اما این از کجا ضروری تسلیم شد که بنا بر احکام  
 بر عدل و اتفاق باشد اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما همچو  
 و صلوة بنا بر احکامات نیز بران نیست جوابش حلیت دوم اینکه فقیها پیشین عقد  
 همچو عقود فاسده بعد قبض مفید ملک ندانسته اند اگر چه آن ملک را ملک ضمیمه  
 باشند ازین صورت تصریح با منجی که عقد با و قمار مفید ملک نیست و انهم چنان  
 نام از آن تخصیص مومن است نه تخصیص کافر چگونه بدل نشدند لهذا ضرورت افتاد که در  
 بابه نیز قلم سوده شود اول بطور تشبیه مقدمه چند گذاریم می‌کنیم بخور باید شنید که  
 از اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از طرف خود و عرض از موصوف بالذات  
 : عرض علاوه برین گاهی عرض بضرورت افعال وصف از موصوف بالذات است  
 : عرض ضرورت محض کما در آلاتی افتد و همچنین گاهی بضرورت قبول اثر ضرورت  
 سوانح از وصول اثر و قبول آن افتد جمله توقفات ازین قسم اند و امید خارج نمود

بود و آنکه علت غائی را خارج از این دانسته باشی از غلطه نظر باشد و نه اگر بنویسی  
 علت غائی مگر علت است باعتبار وجود ذهنی است نه باعتبار وجود خارجی که آن خود  
 حقوق بر وجود معلول محرم است نه عکس آن معنی عدیت تحقیق شود و خود معانی از  
 قیام محکات است نه غیر نظر بر این اعتراف باین امر ضروری است که عقد و عتد  
 قائمین است و انعقاد ضرورت متعین چه این مرد و مضمون خبری نه و آن از طرف  
 متبایس اگر یکس هم از این طرف مفقود شود عقد و انعقاد تحقیق گردد و مفقود بدین  
 طرف گاهی در بعضی تسلیم باشد که نظر غلط کاری بی نقطه انگاند و خودم را موجود  
 بی وجود باطله بمن می باشد مثلاً بی عتد دوم را باطل گویند و باین سبب دشمنی  
 وجود و مگر چون نظر را نیز کنیم حق را باطل وجود و از عدم نمایان شود اینجا عتد دوم را  
 بی از متعین می بینیم مگر نه همچنین است چه بی عقد مطلق نیست عقد شرعی است که مخصوص  
 به حال باشد و اینجا است که بفرمایش ما در الامال بالمال گفته اند میدانی که عتد دوم  
 مال نیست مال آن است که منفعتی در برداشته باشد و اینجا خود بود است که ضررهای  
 و بی کار است نه منفعتها چون ازین تحقیق که نافع کیست و منفعت چیست فارغ شده ایم  
 و ازین سوگردانیده می گویم که چون دین هفت خصوصیت مال محوط باشد و بی عتد  
 مثلا از قیام اموال نه برادر اگر گوئیم که مال نیست و این گفتن همان است که طرف نسبت  
 هفتاد و هفت صبی نیست چه بی عتد و بی عتد در بی عتد و بی عتد و بی عتد  
 با در شمع بیع مال غیر عتد که بر عین است و بیع مال عتد با معنی که بیع مال عتد بیع بود اگر  
 نه و است هم ازین است و نه بیع مال عتد برادر نیز اگر باطل است بهمین جهت باطل  
 است چون این امثال بیع مودات را روشن کردند از حال مجهولات نیز چیزی با گیت  
 بیع حیوان مجهول مثلا کنند هر چند حیوانات کثیره بعالم موجود باشند مگر این همان  
 است که در بیع مال عتد و بیع مال غیر عتد نیز یافته میشود چه نوع بیع مال عتد و بیع مال غیر عتد

بلکه نوع تمام اشیاء در عالم موجود باشند مگر چون در عرض عقلی این پهنافت نیست در حق تعالی  
 معلوم است یعنی از آنجا که اتفاق در ضرورت عقده است که از آثار دست و عقده ضرورت است  
 که از محو کائنات است بی تعین علمی که وقت حصول صورت معلوم شود که است اتفاق این  
 تصور نیست و دریم اینکه تسعیر کائنات است نه غیر در حدیث شریف است این شد پس  
 چنانچه حدیث مذکور در اوراق آینده می آید اگر کسی این است که ظلم و انصاف و مساوات  
 باشد اگر حق تعالی مقابل شد حکم انکشافات و مساوات حقوق با همی ساقط شد و در حدیث  
 حدیث و انصاف بهر سبب اعتبار تساوی یکی به دیگری و حق تعالی است که عدل  
 شود و مساوات و مساوات و اعتبار انکشاف و حقوق هر چند بوجه مساوات تقسیم است این  
 شد انصاف است که تصحیف حقوق کرده اند مگر این تساوی و انصاف را در حدیث بیان  
 و میزان ضرورت است آری هر جا چنانچه دیگر است و میزان در جنس نوع نیز چنانچه است که چنانچه  
 آن تساوی نوعیت ضروری است مگر چون اتحاد انواع را چنانچه دیگر است اما تساوی و عدم  
 تساوی مرتبه شخص هم متحقق شود لهذا در گندم وجود غیر و کلیات و فلسفه ذریع و غیر  
 و زینات ضرورت این چنانچه و این میزانها افتاد و اما بالا گرفته تا زیر مساوات متحقق شود  
 و حتی عدل و انصاف نمایان گردد مگر قطع نزارم چنانچه چنانچه چنانچه چنانچه است که عدل و انصاف  
 باشد اما در مختلف انواع انصاف و چنانچه و میزانها که بعضی در بعضی مرتبه مساوات  
 مطلوب است چنانچه قطع نزارم و عدل رفع ظلم تصور نیست چه تساوی نوعی نوعی از این چنانچه  
 معلوم نشود آن چنانچه و میزان که بهر تساوی چنانچه چنانچه چنانچه است که تقویم  
 آشیاء هم مبنی بران است مگر از آنجا که نسبت یک چیز تفاوت و غیبات تصور است و  
 و شر اول اعتبار غیبت عاقلین باید بود و اگر کسی یک من گندم بیک و بیه گیر و در  
 از آن ندهد و دیگر یک من گندم را بیک و بیه دهد و بگویم این ندهد باین ترخیص متحقق شد  
 که چنانچه غیبت این به بیان غیبت آن برابر است و از اینجا دانسته باشی که برال مختلف انواع

باعتبار مالیت و رغبت همه یکنوع اند چه ضرورت و وحدت چنانچه در باره دریا یقین تساوی و  
 عدم تساوی یا وحدت نیز بین بهر این غرض پس از اتحاد بالائی باشد مگر چون مالیت بر  
 باعتبار نفسی جداست یا گویم باعتبار رغبتی جداست و این را ضرورت که هر جا با این نفع  
 باشد اگر گویم که مقصود بالجمع آن مرتبه است که منشأ نفع و محل رغبت می بود بجا باشد بیکر  
 بعد مشاهده مضاف اموال ۸ اموال را باعتبار منافع بدو قسم یا تقسیم کنیم یا که منشأ نفع و  
 محل رغبت در آن مرتبه نوع بوده تشخص چنانکه کلیات و جزئیات بمثل زمین قبیل از چه  
 کند موجود غیره اگر نافع اند مرغوب باعتبار غذایه مثل نافع و مرغوب اندو میدانی  
 از اختلافات تشخص درین قدر اختلافی پیدا نیاید از اینجا است که اشخاص در محال است  
 فاشوند دوم آنکه منشأ نفع و محل رغبت هم مرتبه نوع باشد و هم مرتبه تشخص این جای  
 که شخصی منتهی با اعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسب و گاو و دیگر حیوانات چه  
 هر یکی از قناری جداست شکار و هر گاو و اسب شیر مختلف در یکی و هیت زیاده است و در  
 یکی کم و بزرگ شیر و گاو و زیاده و در گاو و کم نظر برین اگر گویم که جایی مرتبه نوع بهر  
 و مقصود بالذات باشد و جایی مرتبه تشخص چنانچه اکنون بشود که نرخ نام همین است که  
 هست که در بیم محو و مقصود باشد که بر بنا بر تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت چنانچه  
 چنانکه در کلیات و جزئیات می بینی یا بر تساوی رغبت است چنانکه در غیر اینها باشد  
 یعنی لیکن در حقیقت بنا بر تساوی رغبت است و مختلف الانواع حال ظاهر است  
 نادره همین متحد النوع اگر چه بظاهر تفاوت است لیکن چون بگردند که در صورت اتحاد وکیل و وزیر  
 تساوی رغبت ضروری است چه منشأ رغبت و محل اکنون تساوی شد و بهر بودنش  
 معنی برین است اینجا نیز واضح میشود که نظر بر تساوی رغبت است بهر حال رغبت باشد  
 یا نوعیت تساوی این باشد یا تساوی آن همه بدست او قائل است بدست نیست  
 یا یکی را بر دیگری و این را ندانیم مقصود در محال که مساویت میسر نیاید بلکه کثیر فرمایند

و یکطرف نقصان باشد بقدر زیاده یا کمی خالی از عرض باشد و از بیع یکطرف چه بیع را دوستی  
 از محتاج عقیدین است انعقاد یکطرف تحقق نشود انعقاد بیع نسبتی است که هر دو طرف هر  
 شخص و مالی است و از جهت اعتراف با یکدیگر عقد با مفید ملک نیست و با بیع با یکدیگر عقد نیست  
 بلکه گیرنده نیامده واجب لازم لیکن از اینجا که با وقت کمی پیشی کمال و وزن در کلمات  
 و ذرات متحد النوع تحقق شود و درین صورت چنانکه قدر زائد موجود است همچنان قدر سا  
 نیز موجود و اعتراف باین قدر نیز ضروری است که در مقدار مساوی انعقاد صورت بسته  
 سامان آن موجود و میدانی که حلول از لوازم علت تامه باشد پس چون عایدین عقد  
 و معتقدین موجود اند انعقاد نیز تحقق شدنی است باقی ماند محمولیت یکطرف انعقاد غیر  
 اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست اگر قادم است در تسلیم آن قاضی است و در انعقاد  
 چه بعلم مقدار یکطرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بیع انعقاد اینجا بمن قدر ضروری است  
 مقصود با بیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه قدر کمال معلوم یا وزن معلوم باشد این شخص  
 یا آن شخص را درین باره مدافعت نیست و هر چه مقصود با بیع باشد و وجود خارجی وجود  
 دینی آن ضروری است نه غیر آن پس اگر شخص معین را اینجا کلی را از آن ناگزیر است موجود  
 نباشد چه حرج آری وقت تسلیم ضرورت آن می قدر تا غیر بیع با بیع مخلوط شده و نزد معنی  
 ظلم تحقق نشود و معاوضه که بنا بر معاوضه بران بود بصورت ظلم و بیع را بیع و بیع را بیع  
 قبل تسلیم عین معاوضه واجب الفسخ باشد و گنجایش مطالبه چه رسد و بعد تسلیم بقدر  
 مساوی ملک عارض شود و زائد از آن عاری و خالی از ملک اند لیکن از اینجا که هرگز  
 مشاع است چنانکه همه اجزاء عرض ملک اند هم خالی از ملک باشند یا گویم همه اجزاء ملک  
 با بیع و شتر می باشد بجهله ملک است اما مخلوط ملک غیر دین نیز از قسم ملک محسوب است  
 بلکه شده تمام آن در وجهی همان علم است که تعجب بیعی است چه قبضه او که متسبب از متضمن  
 اگر نسبت اگر در سطح بیان بودی مضافه نبود و میدانی که در صف ذاتی همان است که



بموجب باشد ازین نظر چنانکه بصحت احوال مسلمانان پی برده باشی بصحت قول حق  
 نیز متصرف گشته باشی و دانسته باشی که در عقود فاسده که بعد تسلیم ملک ضعیف است  
 بی فایده همین است که بعد تعیین معتقدین لغوی را در یک طرف و یا نه با جهل عقود را با  
 حق قدرساوی عقد فاسد است و در حق قدر را نه بهر باطل و آنکه گفته ام که عقد را با  
 ملک نیست مراد من از آن در قدر را راست چه اصل کلام در میان است و هم ازین قصه  
 دریافته باشی که این عدم اتفاق مخصوص مسلمانان نیست این نقصان منبجی بر وجهی است  
 که عام است نظربین برادر قمار یا هر که باشد و از هر که باشد و در با و حاصل قمار ملک نبود  
 اگر مسلمی بر وجه پیمان با حارب رسیده یا بعد از مدتی حارب قرار گرفت و با کافری یا مسلمی  
 از مسلمانان در حارب معا و برادر قمار بیان آورد آن معامله مثل بهر هزار از ایشان مفید  
 ملک انصاف نبود بدین سبب بالضرور ملک کفایا شد که در از ایشان است و بعضی  
 بعضی بعضی کل ایشان تا وقتیکه مسلم مذکور با حارب است موافق قواعد ضعیف نیز مالک آن  
 مال نشود که بنده بهر برادر قمار بدست آورده آری وقتیکه از حارب برون آورد و بدست  
 مسلم آمد بر وجه پیمان و بعضی بدست مسلم گرید و آن قبل که لا بد این مسلم و کوفی حارب  
 بلکه اگر گفتا که مسلم است این از مسلم مقیم در حارب گفتن باطل است یا در مسلم مقیم حارب با هم یکدیگر  
 گرفتن باطل است نیز بدین آمده باشد چه قبض مسلم مقیم در حارب زیر همان قبض کل  
 کفار است که حرمی ندارد مگر تا وسیله در حارب است معنی بر او تحقیق است چه تسلط کفار  
 بعد بر مال خود در هیچ حالات بوجه آن معاها است نه بوجه بهر یا دیگر چه مشروع که اگر  
 و حربه دار اسلام نیز موجب است ملک است تخصیص ملک کفار چیست و تسلط بطور  
 نیز که موجب تمکین ملک انصاف نتوان شد اگر چه کفار با هم داد و ستد کنند چنانچه در  
 معا و مسلم با کفار چه رسد و خزانة الروایات است فی حاشیة السراجیة فی کتاب بیع  
 من الزیدی و لا یزیم احتمالیم الروایان ذلک لیس بدیانت بل بفسق فی دیانتهم

لان من اصل ما يستعمله الربوا حتى ان آدمي اذا باع درهما بدرهمين من ممي آخر تم ترافعال  
 القاضى... اسلام او مسلم احدما يجب لفقهه كما لو ما شره مسلم انتهى وازيچا هست انكه در سنج  
 رشكوة دیده باشي كه حضرت عمر رضی الله عنه در باره مجوس حكم بتفريق محارم خود در شكوة  
 شريف بروايت بخاري زبجاء آورده قال كنت كاتبا بجزر بن معاوية عم الاخت فانا  
 عمر بن الخطاب رضی الله عنه قبل سوية بسنة ان فرقوا بين كل في محرم من المجوس  
 مقام كما جت ووجه مانعت اين است كه اصل نخل موضوع است برای ملك بصفه سید  
 که محارم قابلين ملك و مالين منفعت نیند نظربین این عقد و رقی كفار نیز مفید ملك  
 نباشد اسی اگر محل قابل است كافران كه اهل ملك اند اهل بیت آن دارند اگر ترضی  
 نخل كنند منعقد شود و همین است كه اگر توفیق لم یزلی هر دو معا سلام آرند حاجت  
 تجدید نخل منعقد گر چون محل قابل نباشد چنانچه هر دو مرد باشند یا هر دو عورت یا با هم  
 محرم یکدیگر باشند یا معا تراضی نبود در جمله صور نخل منعقد نشود و حاکم سلام را لازم  
 باشد كه حكم بتفريق فرماید چه قبض كفار اهل ذمه قبض جزئی است كه بر سرش قبض كل  
 حاکم سلام است هر چه علانیة كنند و باطلام او باشد بسو را منسوب باشد زیرا كه قبض جزئی  
 بر توه قبض كل بود و هم در اصل معامله داده و میدانی كه در معاملات تخصیص اهل سلام با دیگر  
 و تقسیم ناشایستگیها نیست چه افاده ملك غیره كه مقصود از معاملات است مخصوص مسلمانان  
 نداشته اند جمله بنی آدم را عام است اگر تقسیم خصوصیات كه در باره خبر و خیر شنیده میسر  
 یکدیگر بودی از اصل معامله مانعت نمیفرمودند از این اظهار اعلان آن بطوری كه بر همه نخل  
 باشد فقط بغرض هیانت شكوت سلام و نكاح بدشت ضعفاء مسلمین كه بی مراعات حال  
 از خیانت و فواحش اجتناب ندانند منع میفرمودند چنانچه از اعلان ضرب فراتر بود  
 و بیج خبر و خیر غیره امور مخالفه شعار سلام منع میفرمایند مگر از عموم مانعت یکی را بر  
 دیگری قیاس كنند و نه لازم آید كه هر چه با مورد باشد بیک مرتبه باشد و آنچه نهی و تنبیها

همچو بیکرتبه و این فرق در نصیبت و وجوب سنیته و سحاب باز تفاوت این مراتب اعتبار شده  
و ضعف از میان بر خیزد پس چنانکه بوجه دعدۀ امری ادنی شانه و وحدت مامور عینی خود  
فما یلبس و وحدت خطاب عینی صیغها مامور و بی این فرق احواله بحتایق ماموریه کرده شد  
از آنها با هم تفاوت المراتب اند و این تفاوت مراتب ماموریه تفاوت مراتب امرایه است  
و آن شده آری بنام و نسبت آمو و مامور هیئۀ امر توان بست که از واحد متو و متوین  
است همچنین از عموم مخالفت اعلان بیع عمر و خیزد و ضرب معارف و طبل و نوح و کجاست  
بجای اتح و مرتبه فهمیدن کا ظاهر برستان است نه شیو حقیقت شناسان مگر اتقیر  
نمیست دانسته که منع از اعلان ربونه تنها بفرض می افلت شوکت سلامتی است فی  
لوجه خلم هر پنج اعلان آن همان قهر ذاتی است که اثرش در مومن و کافر همچنان  
ابر است که اثر نوح با محارم اکنون جواب شتابی دیگر و ادنی است این است  
نطق حقوق اهل اسلام با سوال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شده اند رین صوت  
یسمعی از کافری تدری مال بیبانه ربا در گرفت بخیان باشد که کسی حق خود را از  
مک حق خود بیبانه گرفته باشد و توان گفت که او را قبل بخیان قبض کرده اند با اعتبار  
دست دشوار باشد استعمال این چیز و منجم بود و همچنین در مال بود نیز قید احراز افزودن  
غی است جواب این شتاب اول این است که اگر همین است در غصب و سرقت نیز همین  
م باشد حال آنکه همین قید را افزوده اند و اگر این مختصر من تنها برین است بلکه بر  
بر گرفته اند جوابش دیگر است قابلیت ملک چیز دیگر است و فاعلیت و فعلیت آن چیز  
در تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آن لازم نیاید آئینه قابل انوار است مگر مجرد  
نق این قابلیت کتاب ضرورتیست که بر سر فاعلیت آید و فعلیت و نماید چون این  
تقدیری بشود که اموال کفار و صلح الاصل اند و عینش همان است که اموال و نشان  
نشان و سیو یا فخران هواری و نباتات خود و سیده قابل ملک اهل اسلام اند و اگر فرق

است همین تقدیر است که در حیوانات و غیره اندیشه بیشتر علی دیگر و در من کرده محل عالی  
 می آید و امثال کفار مشغول ملک کفار اند اگر چه در امارت ملک او شان گناهی و فحش  
 چنانکه بهر نشانند درخت بار آور بر دشتن و درخت بی ثمر موجب کنا و فعل بهیچ نموده  
 انحراف استحقاق اهل اسلام باین معنی است که مخلوق بهر او شان اندیشه آنکه ملوک او شان  
 مگر میدانی که از امارت او شان تا وقتیکه بدار الحرب است غیر ممکن چه قبض کلی کفار  
 هنوز بر سر کار است نظربین قبض مسلم بر اهل ربوا بوجه عقد باشد نه بوجه اباحت بلکه  
 اگر او شان را تحقق شود که تسلط ربوا در دار الحرب نزد اهل اسلام مبنی بر تسلط است  
 نیست بلکه مبنی بر اباحت مال کفار است چنانچه نقیضان تصریح فرموده اندلان مال  
 سیاح در صورتیکه دهنده ربوا از دست او برور برده باشد باز ندانند و اگر بوجه مصلحت  
 ملکی باز ندانند و ندانیدن باز بوجه ربوا باشد نه بوجه تعلیق حقوق اهل اسلام باموال  
 او شان اندین صورت هرگز نتوان گفت که قبل از حراز مدار اسلام تصرفات مال  
 در آن روا باشد و استعمال آن و بدل آن و انتفاع آنها از خوردن و نوشیدن پوشیدن  
 و دادن و شدن بی شائبه ظلم حلال و طیب باشد بلکه مثل انکس که حق خود را از ملک  
 خود بیهانه گرفته باشد تا قبض تمام با استعمال خود نمی آورد اینجا نیز نظیر قبض تمام  
 فرمود و میدانی که قبض تمام اهل اسلام بآن است که قبض جزئی او شان هم بر وجه  
 قبض کلی او شان باشد باینکه سرقة و غصب قمار و ربوا و اقراض همه اسباب و وسائل  
 تحصیل مال مذموم و بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال بر چیز در آن اغراض است  
 که بهر آن ساخته شده نظربین این اسباب اسباب ملک باید داشت چه بدون  
 اسرار بدون تا مدار اسلام ممکن نیست اکنون که مدار اسلام آورد و قبض خود  
 آورد و این را خود میدانی که موجب ملک است و استعمال مال ملوک خود را غرض  
 خود و انتفاع بآن تابع ملک است قبل ملک تصرف با اختیار خود جائز نیست و بعد

چنانچه از آنکه لوصاف ملک باشد اگر لیب است حلال طیب بود و نه مکروه و حرام  
 و درین صورت هر کس شین سوال از دار الحرب بدار الاسلام بچو بی و شرار و غیره  
 اسباب تحصیل قبض خواهد بود و از دار الاسلام بچو قبض مطلوب از بیج فرب موجب  
 ملک باشد نظربین فرق در حله بودن و انتفاع لازم آمد از حله بودن حله انتفاع  
 لازم نخواهد آمد و در این فرق از آن قبیل شد که نقباء و اخذ مال و سباحت فرج فرق کرد  
 اند صاحب من و مختار بفرمایند و فل مسلم دار الحرب با مان حرم تعرضه نشی نه بل و آخر  
 شینا ملک حرام نیست صدق به خلاف الاسیران و طوقه طوعا فانه بخود له اخذ مال و طو  
 نفس دون سباحت الفرع استی ر شاح به قول من سباحت الفرع می نویسد لانه  
 مایاح اللام ملک و علامه مطحادی برین قول تحریر فرمایند و ملا ملک قبل از حراز دارنا  
 نقض از حراز اخذ بود از حربی با استعمال ن پی بدن بچنان است که از حراز اخذ  
 موافق ارشاد ما من رحمه الله با سباحت فرج پی بودن بلکه می باید که قول لای ملک  
 بل الا حراز در ربوا و غیر ان عام دارند و این عموم ظاهر است که از وقوع مکروه بسیار نفی  
 پیر سیده با احتمال تخصیص بقصه اسیر سیدل بخصوص بپندارند که دلائل مذکوره موید حکم  
 خاص است نه خصوص محمل باقی ذکر نکردن قید حراز در سلسله رایانه از پیر آن است که این  
 حاجت حراز بدار الاسلام نیست بلکه موضوع سلسله سلمی است که بدار الحرب برای چند  
 استیاضان رفت باشد و مقیم ایجا بدین سبب اینجا احراز متیقن با وقوع است امید قوی است  
 به محقر بدار الاسلام می برد معاد تراضی افتاده نه مانع است نه از احسانی و می  
 محبت سوره و میل و غیره صد گونه اندیشا است بر دم خیال فاقب جگر سوره است  
 اینجا ذکر کرده اینجا ذکر نکردند چون بایقدر داشت بگویم که اگر کسی از سوس و خوار باشد  
 چنانچه استان ادله محرب قرار داده بر دایت امام ابوحنیفه است زندگی باید که وقت خود  
 بچین دایر بود و بیک سلسله رفت و بر چه بپایان نشود و نصار دایر اسلام اینجا سیر آورده باشد

نوش جان فرماید که انیدم حساب رشتا و امام تمام جتنا الله علی بی قدر ملک آن گردید  
و ضعیفی در ملک او راه نیافت اما کسی که دانی بی بود این دیار بسته و پادشاهی بر چهار تن  
این نواح و ساکنانش شکسته بند و شان در نظرش اگر در الحروب هم باشد صلوات  
ستاع او را خیال خام است طرفه تماشا است که برایت اباحت و جواز چنان است میگردد  
تو گوئی صد ارغنا را از سطر بخری ای جان شنیده اند اما بغیر سخن بی نبرده اند و شل شنیده  
جابل که از سانی الفاظ و غایب خبر باشند نا فهمیده دست و پا میزنند نمیدانند که سطلکین  
اباحت عاقری منع و مانعت است نه اباحت بنی اسرائیل از آیه و بطوا مصر افان هم  
ما ستم اباحت قبل قوم و عدس بصل فهمیده باشند مگر آنکه فهم نداد و دارند ما قبل غری  
تنبه کنوا الذی یحیی الذی باله یوحی و ما بعد اعنی و ضربت علیهم الذل و المسکنة و بار و الغضب  
و چون می بینند این اباحت را بدتر از حرمت می پندارند بچنین اگر با غرض انتقال  
از مال شود و در بند هم جائز باشد این جواز بدتر از عدم جواز او باشد چه امام تمام مسلمانان  
این دیار را درین باره بر سره کفار شمرده اند چنانکه گرفتن سود از کفار و الحروب را و داد  
اند بچنان از مسلمانان و الحروب نیز سود گرفتن جائز پنداشته اند و بر همین بنابر  
متاخران فتوا بر جواز اخذ باز یکدیگر مسلمانان با کفار الحروب مقیم باشند داده اند اندرین  
صورت اگر کسی هجرت کند اما بکمر رفته مال با خورده با نایب چنان باشد که یکی از شهرت  
با بدحاشان ابطه محبت پیدا کند با دوشاه یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن آن  
یا و فرماید که ما هر کرا با بدحاشان را بجهت دارد از زمره او شان می پنداریم آن را بد  
با سماع این سخن از کرده خود باز نیاید اما بطاسر کلام با دوشاه یا آن بزرگ و رفیقه لب  
خود گوید که اکنون رشت و قرابت و پیوند نیز با دوشان با بید کرد و هیچ اندیشه نباید کرد که  
با دوشاه یا آن بزرگ خود را از دین زمره شمرده و بغرض غرض امام ازین کلام آن خود  
که حقوق ما را باعث ترک آلی دار خوا بود و اینجا بر عکس این نبود همین اباحت سرایان

نبند گردید استغفر الله اکنون می باید که سخن دیگری قابل شنیدن بسراییم عزیز من حاجت  
 غیر از مسلمتم رفع محصیت نباشد محصیت را از لوازم خاصه دینت نباید پنداشت چون  
 مقصود شایع ابتساب از محصیت در اقبال بر طاعت است نه غیر آن در احترام از  
 سیاسی و تمیل طاعات باید گوشید و اباحت و غیر اباحت را نباید دید اباحتی که بوجه  
 خطر و دودن بهیستی مردم باشد چنانکه در اباحت قوم و عدس بعمل شنیدی از ادوات  
 برون همان مبنی بر غضب و نافرمانی باید فهمید و در احترام از انان باید گوشید اگر با فقر  
 اجتماع مال بود و از تحرب حلال هم باشد آنرا عین محصیت باید پنداشت غرض  
 ازین اباحت این هجرت است از اینجا مال بن حلیه هم دریافت باشی که مال را تحرب  
 بر پا گرفته از دار الحرب بی هجرت برون رفته بخورند باز آیند با بجهل سخن تحقیق این است  
 که یک قبل از امر از صورت نه بند و مسلمانان دار الحرب را قبل هجرت نقطه بوجه مردم  
 در اسلام عینی که محله و ندینه منوره از حصیتی که بوجه اکل بود استصورت بقول  
 هم رنگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری اوشان و هم آمده شسته رفته مال  
 و دار الاسلام را نیز اجازت نمیدهند و براه انصاف قول و شان اقرب الی القبول است  
 چه امام ابو حنیفه و امام محمد نیز حلت مال بدار و صورت مرقومه مبنی بر اباحت حلیه  
 و شسته اند چنانچه در مختار است لان مال شسته مباح این نفر سوده اند لان عقد الربا است  
 باینکه غیر ممنوع اندین صورت در صورت اخذ بوا تعرض مال و شان لازم خواهد  
 آمد و بی اگر این بردی که بوا اینجا مفید ملک نبود و یا بود و مگر مفید ملک انصاف بود  
 و اینجا رفته افاده ملک انصاف بهر سید تعرض با بوال کفار لازم نمی آید و چون بوا  
 شسته بر اباحت اصلیه اتفاق حاصل بین اباحت آن شد که مستامن و در تحرب عینی  
 مسلمانی که در تحرب با مان و پنهان رفته باشد تعرض با سوال کفار و است چه برون  
 اوشان مباح الاصل اند و خود میدانی که این فتوا مسلمتم خداست اگر چه در غرض

نباشد مگر آنکه گویند که عذر و نقص عید کفار اگر ممنوع است نه بذات خود ممنوع است و نه  
قتل اخذ مال کفار عنوة که اشد ازین است چرا و آن بود بلکه بپاداش این عذر اندیش  
عذر از انظر فاش است و با اینهمه تسلیم تغیر کفار از اسلام و اهل اسلام که بشاید نیز  
ضمان ل عام و خاص از اسلام و اهل اسلام برگردد و با فرض اگر بشاید اما در حقانیت  
و حقیت حکام اسلام قلم از حب اسلام بدل نیخته باشد بدل بداد و نفرت گردد  
و در صورت اخذ بوابتراضی این اندیشه بیان نیست لیکن قطع نظر از آنکه تقسیم  
مخالف آن حیاطات است که در حقوق الناس بکار آمده حتی که غیبت زمی از حرام  
و شتمن این دلیل انقیوت و جواز اخذ بوا از دسیان دار الاسلام نیز بکار خواهد آمد  
اما هر دو جامه شرک و عهد هر دو با وجود اگر گرفتن مال کفار بوجه اباحت صلیه ارفا  
عذر جاز است از میان دار الاسلام نیز جاز باشد چه او شان اگر چه قبض خبری خود  
بر قبض کل اهل اسلام دارند و با نیوجده مال و شان محرم و محرم تعرض گردیده مگر حاصل  
اینجه موت عذر است یعنی محصوریت اموال و شان هنی بر حرمت عذر است اگر بوجه  
عقد اینجا گرفتن مال و شان بهیانه سود حرام است اینجا نیز همین علت موجود است  
باقی ماند آنیکه در دار الحرب مال کفار مباح است چنانچه فرموده اندلان که شمه مباح  
اگر مرد ازین سخن این است که بعد عهد و پیمان و امان و استیمنان نیز مباح است تعرض  
با سوال و شان چرا حرام است و اگر عرض این است که قبل عهد و پیمان و امان استیمنان  
مباح بود اینجا نیز قبل عقد و مه مباح بود و آخر همین است که خبریه می ستانند و نه رشته  
و قرابت بیان نیست تا گویند که با اهل اسلام صلح می میکنند حقوق خداوندی را مگر  
شانند تا گویند که زکوة ادا میکنند و نه باز معنی کفر صیت عرض بطوریکه گیرند هیچ  
فرقی بیان نیست و این فرق که اینجا قبض کلی اسلام است .....  
و اینجا قبض کلی کفار و دین باریه فرق پیدا میکند و اینجا دانسته باشی که در دار الحرب



با نفع من اگر دوست گرفتن سود بطوریکه گفته شد رواست اگر چه حقیقت الامر با دوستی مردود است  
 سود نزد کسی روا نباشد مگر آنکه گویند که هر که با دشمنی رفت اگر چه با آن دوست باشد همه  
 و همان در این مسئله باین وجه که قبض جزئیش زیر قبض کلی از دشمنی و از امره درین  
 محقق گشت نفوذ یافته لیکن حال یکسان با بنفیدی که بجزوه از دشمنان خروج  
 از دار الحرب مطعون است آنکه بجله ربوا انتم کرده اند یا بدون ربوا رخصه داده اند و هم  
 از اینجا دانسته باشی که نفع برین در دار الحرب جلال پنداشتن معنی بر عدت ربواست چه بر  
 تو نمیکند ستم نفع باشد و از او حکم عقد ربوا باید داشت با بجله تعریف را بر آن و در  
 است چنانچه بی است و نیز آئینه انشا الله خواهی دانست در اینجا است آنکه گویند که  
 قرض جز نفعان مورد استراضی و غفودین را مخصوص برین داشتن چه معنی دارد غفور  
 تراضی در روایتی نیز که خود میکنند پس اگر همین تراضی است که میگویند که من بجل کردم  
 دراضی گردیدم این امر در روایتی و معروف نیز تصور بلکه موجود است آن که ام کس است  
 که بر اعتبار سود گوید که بجز بریدیم و دیگر که دلم نخواستیم و اگر از احوال ل پرسند تراضی و غفور که  
 در روایتی باشد حقیقت آن نیز معلوم است و هر که از کلام الله مجوز آیت و روایات  
 او مستفادین پسوند و اموات با نفسیم ضرر او قائلان و آنکس بین و لولا از مستفادین  
 ماکون لانا ان حکم بهذا سبب است این عظیم و تسووا این دیگر آیت و بیده تدبر و  
 با یقین دانسته باشد که شهادة مالی از شهادة مالی در صورت تعارض و در بعضی  
 مقدم است اگر بنویز نفیید باشی مفصل بشنو که منافقان چون آغاز تبیت به جنایات  
 مطهره حضرت عائشه نماید و منان ساد و لوح اندشان گرفته گفتگو کردند و نیز و کیم  
 شهادة مالی حضرت عائشه مدینه مطهره و شیعه عبا که بدین عوی منافقان  
 غرور و لولا از مستفادین پس اگر این شهادة معتبر بود این عبا چه معنی داشتی و بیست  
 عظیم آنکس بدین نفرودند پس چنانکه اینجا شهادة مالی را و گیر و حق ایضا کرده اند

همین سان توقع دارد که در حق ایشان از مرتبه ان باید داشت و چنانکه انجا شهادت و عقاب  
 منافقان و جواب این شهادت کاری نکرد و انجا نیز شهادت و انان منافق پیشه در این  
 عفو و رضایت بدین شهادت و الله اعلم علمه اتم اکنون می باید شنید که انهم که گفته شد و در  
 است که در الحزب بودن هندوستان مسلم و از اگر خود در الحزب بودن هندوستان کلام  
 باشد باز این تطویل حاجت نباشد پس اگر آن روایات را مفتی وقت سجل بهر خود  
 که مودید و از الاسلام بودن هندوستان است حرمت سوداگران و انجا بر قول امام حنفی  
 نیز از غیر این شمس باشد بهر تنبیه شایقان را که بهر فروش جان فرمودنش بهانه می  
 از طوطا وی نقل میکنم در باب استاس نقل کرده و ذکر الاستروشتی فی فصوله عن ابی  
 و از الاسلام لا تصیر و الحزب مالم یطیل جمیع ما بصارت و از الاسلام ذکره فی حکم انهم  
 و ذکر الاسلامیانی فی مبسوطه ان و از الاسلام محکوم بکونه با و از الاسلام بقی این حکم  
 حکم واحد فیها و لا تصیر و حرب لا بعد زوال القرآن و در الحزب تصیر و از الاسلام  
 بعضی اقرا ن و چون تجربی فیها احکام اصل الاسلام و ذکر الاشی فی واقعه انما صا  
 و از الاسلام بنده الاعلام اثلاثه فلا تصیر و حرب باقی شئی منها و ذکر الامام ناصر الدین  
 فی المنشوران و الاسلام صارت و از الاسلام با جوار احکام الاسلام فباقیات علقه کن  
 علایق الاسلام هر چه جانب الاسلام استی پس هر که اخذ آخره در گرفته می باید که از  
 باب حدیث الاثم احاک فی حدیث که ادکما قال را پیش نظر دارد چه اولی اعتبار روایات  
 مستقره هندوستان و از الاسلام است باز اگر در الحزب است حسب ارشاد امامه ثلاثه و هم  
 امام ابو یوسف گرفتن را و در الحزب هم حرام و ممنوع و اگر بالفرض موافق ارشاد امام  
 ابو حنیفه حلال هم باشند ان جمله بدتر از حوت است و اگر بالفرض جمله همچو دیگر صفت است  
 انهم وقتی است که از بار الاسلام کرده باشند انکه در هندوستان نشینند و خود را  
 انما بدو نوش جان فرماید نظر برین چگونه در سینه خلجانی و خراشی پیدا نموده شد و در حدیث

و حاکم فی مسندک اولیاً حال نخواهد کرد و میباید علیاً الاطلاق که ایمان آن بود که در  
 هجرت هندوستان به دارالحرب قرار پیدا کند و در باره سود گرفتن و ناکسنت و داد و ستد  
 این و یا بله و از اسلام می فهمیدند آنکه در باره هجرت دارا اسلام و وقت سود گرفتن  
 و از حربین از جهان قبیل است که خداوند جل مجد و از حال منافقان سیفرا می دانست  
 من ليقول من بالمدفون او الذي في الشبه عمل فتنه الناس كذاب الله و لكن ما فهم نصير  
 من انه ليقولن انما كنا حكم اوليس الله با علم بان صدور العالمين بكم ان حضرة اين  
 گمانیکه با احتمال دار الحرب بودن هند خود را بوجه اقامت این دار بزرگوار رسانده و  
 احتمال دارا اسلام بودن هند و تمکین آن سود از خانه این دآن خورده شود خود را  
 گمان میکردی پیدا اندازان سود و اقبال و اقامت سیاح کبد و احتمال متضاد و بیست اند  
 بهزاران مرتبه بهتر باشد شجر ترسم کفره نبردند باز خست و مان لعل شیخ نایب می باشد  
 کاش این سود خوانان و متیمان هند خود را از خطا کلدان می پنداشتند که یکی امید داشت  
 دوم در طاعت خویش احتمال تخفیف طاعت قیامت می بود اکنون چه عجب که جام  
 نوشان حقیق ایمان درستی خود دست ازین سود صریح و منفعت رین برافشانند و نه  
 ازین هم چه کم که خود را خطا دارند و پندارند بر عزم این پیچیدان در سود صریح و منفعت رین  
 و یا ریب چه فرقی نیست حال غفور و رحیم از ظاهر خود معلوم شد باقی ماند حدیثیکه مرفوعاً  
 از ابی هریره مدنی و در بخاری و مشکوٰۃ آمده قال قال رسول الله علیه وسلم انظر کرب  
 بنفقت اذا کان مرموا و لمن الدیر یشر بنفقت اذا کان مرموا و علی ندی یکر بنفقت  
 انفق اگر چه در نظری بر پستان سه خانه منافع رین است مگر آنکه فهم خدا داد و دانسته  
 الحلات دیگر و دیات و دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصوده و منشأ این رشاد و بی  
 بهره مدین حدیث و کن ای رب کذباً سر معانی این حدیث و منشأ و اند توافقی بکن  
 قبول حادث جریه را با شما معانی این حدیث اند چه منافع رین با ضرر و وبالبدست

در تعریف و صد بار داخل نماز اگر سبوز یا سفید می بشنود در مشکوٰۃ از الحسن بنی مدینه است  
 قال اذا قرع احدکم قرعاً فامره ان يديه او حيا على الكفاية فلا يركيه ولا يقبل الا من كونه  
 جسک بينه وبينه قبل ذلك رواه ابن ماجة والبيهقي في شعب الايمان وعنه عن النبي صلى  
 الله عليه وسلم قال اذا قرع الرجل فلا يأخذ يديه رواه البخاري في تاريخه هكذا في  
 المنتقى وعن أبي بردة ابن أبي موسى قال قدمت المدينة فلتفت عبد الله بن مسعود  
 فقال لا تمك بارض فيها الرنوا فاش فاذا كان لك على رجل حق فانه يركب على  
 من ادخل شعير ادخل قت فلا تأخذه فانه ربا رواه البخاري في تاريخه ثلثه که  
 متصل یکدیگر در مشکوٰۃ در باب الربا مذکور اند دلیل قاطع بر اینکه آملی منفعت  
 رهن این دیار با ضرر و از اقسام ربا است پس اگر ربطا سر الفاظ رهن نامها نظر است  
 کسی نویسد بخشیدم و بخل کردم اینجا نیز لفظ اچری است که بر بدیه بودن منفعت و لا  
 مارونه بر سر بودن آن و اگر اعتبار معنی است پس شاید که سوء یا خورده اماریت و از  
 قسام با شمرده اند اینجا نیز منفعت رهن را از اقسام ربا باید شمرد و بیانی که در دعوت  
 و بخل منفعت رهن در حد ربا لعنة و غیره و عید و مثل آنکه در مشکوٰۃ بروایه ابن ماجة  
 و احمد ابی هريرة آورده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الربوا سبعون خرايس  
 ان نكح الرجل امرأته هر خورند کان و گیرند کان منافع رهن خواهد بود و دم عیشی دیگر  
 در مشکوٰۃ است عن حميد بن اسبب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يخلق الرهن  
 الرهن من صاحب الذی رهنه لعنه و عليه لعنه رواه الشافعی مرسل و روی بکذا و مثل سنه  
 لا يخلع عنه عن ابی هريرة متصلاً این حدیث صریح معارض آن حدیث است که بخل بر رهن  
 خواند سود رهن نوش جان نمی نمایند چه جمله لا یخلق الرهن الرهن یعنی لا یخلع الرهن  
 المرهون است حدیثی که این منی تصریح است بآنکه مفاد رهن مرهون است و این باید بود  
 و زود خود و خیره نباید بخار و دوست چه بنا دلش نباید کشاد و چنانچه جمله اخیر که بخل

تفسیر جدا دل است این مضمون با تمکین را کرده اکنون میگویم که مقدمه در کلام خداوند  
 با هم که میگویم در کلام نبوی صلی الله علیه و سلم توافق باید جست نه تعارض و اگر چه  
 تعارض هر قدر نشود اندک اگر از تقدم و تاخیر یک کلام از دیگر اطلاع یا بهیم بهیم  
 و منسوخ و تاخیر تاخیر پذیریم در نه با وجود عمل کنیم در پی خواهد بود پس میگویم لیکن میدانی  
 که اینجا حال تاخیر معلوم نیست را حوط همین است که حرام پذیریم که در باره حرمت و با  
 کلام الهی چه شد و در کدام وعید احکام ما فرستاده اند جایی میفرمایند یا ایها  
 الذین آمنوا اتقوا الله و اتقوا الله لعلکم تفلحون و جایی رشا دست یا ایها  
 الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربا ان کنتم مومنین فان لم تفعلوا فافزونا بحرب  
 من الله و رسوله و جایی میفرماید الذین یا کلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی  
 یتخبط الشیطان من پس این عملی در القیاس احادیث کثیره در مذمت بیافزودن و تاخیر  
 از خوردن آن دارد و شدند کتابی از حدیث نباشد که بکثرت انقیض احادیث در و نباشد  
 بوجه کثرت شهره آن قلم را از تجربین باز داشته میگویم که شفعه همین بشهادت احادیث  
 شفعه سابقه داخل بایست و باز احادیث بی شمار آیات کثیره بهر جز و توبیخ از خوردن  
 و اگر فتن آن دارد و شدند با اینهمه حدیثی خاص م باره مگر فتن شفعه همین بشنیدنی این  
 قطب یک حدیث که بطاهر مومنین از شفعه همین این دایر است و در حقیقه اینهم از نص  
 یکسره باز گویم انصاف است که اینهم را بگذرند و این یک حدیث بقا ضار خواهد بود  
 پیش نظر دارند بجز آنکه تیره مدونی باعث این کجروی شده باشد و یا چه گویم اگر توفیق  
 میبود این خندون و بیانه حله کردن بهتر آن بود که بخورند و خود را گناهکاری  
 شمارند در پیش بنو که آن حدیث نیز محلی دیگر دارد و انتشار آن رشا و دیگر مگر مقدم عرض  
 کردنی است احکام نبوی صلی الله علیه و سلم بدو قسم است یکی احکام حاکمانه مثل جنگ و  
 هجوم و صلوة که بنا بر احوال آن است دوم مشوره دوستانه و حکم مریانه

در نجاری شریف آمد چون کعب بن مالک را نزد قنص بن ابی حدرد و ناکان آمد و  
 اسجد و قیامت اقامت تا حتی سحر رسول الله صلی الله علیه و سلم و صوفی بیت فخر جبرائیل و حتی شرف  
 حضرت حجرت فنادی یا کعب قال لیک یا رسول الله قال من دیک جلد او ما الیه  
 الشطر قال لقد فعلت یا رسول الله قال قسم ما فعلت انتی بکذا فی باب کلام مخصوصم بعضهم  
 فی بعض من ابواب خصوصات الغرض دو کس کو راز صحابه غیبی الله عنهم یکی کعب بن  
 مالک دوم ابو جده رسولی بوجه حق کر یکی را برد گیری بود و مسجد نبوی صلی الله علیه و سلم  
 بر دو کدیگر و ند چون در اثنای این خصوصات و اقسام این منازعات آواز ما مقرر  
 میشوند حضرت رسول الله صلی الله علیه و سلم شنید پرده از در پرده پشت بحضرت کعب  
 حق بود اشاره بابر او و هتاهل نصف حق فرمودند ان سعادتمند بجز و ارشاد بنون صلی الله  
 علیه و سلم سر تسلیم دینار خم کرد و اجابت نمود بحضرت صلی الله علیه و سلم بشاید متنازل  
 بحضرت ابو جده و اشاره فرمودند که برخیز و بیدم ادا کن چون این قصه را یاد گرفتی تا  
 کن که این حکم از چه قسم است و از چه دریافتی که این از اطلاق قسم است هر کرا ادنی مرتبه از  
 حقل عنایت فرموده اند آنهم یقین خواهد گفت که این حکم حاکمانه نیست حاکمان مجاری  
 نیز بهر دمانیدن حقوق العباد می گویند آن حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین که ادنی  
 ادنی حقوق العباد را بهم نمی بخشد و رسول الله صلی الله علیه و سلم چگونه نصف حق مسلمان  
 بیگانه بماند چون بن اصل و این منشا بدی است هر کس و ناکس میداند که این شوه  
 دوستانه و این حکم مریانه و این صلح مصلحتی بودند جبر حاکمانه که این حکم در حق حاکمان  
 مجازی و الودکان محاصی هم عیب است تا بخداوند جل جلاله و رسول الله صلی الله علیه و سلم  
 علیه و سلم چه رسد چون این دو قسم تحقیق شد میگویم که ارشاد و النظر یک بیعتة افکار  
 سر زبانها نیز از همین قسم است و طریق دریافتن این دقیقه نیز همان است که در قصه استقامت  
 نصف دین و بشناختی تفصیل این احوال این است که هم در سکوته از زردی ابو جده و ابو جده

در دایره بر دایره پنجم منی الله عنه آمده قال غلامی علی حمید بنی صلی الله علیه وسلم فقال لا  
 یا رسول الله شترنا فقال النبی صلی الله علیه وسلم ان الله یولی سقر القاصص الباسط الارزاق  
 وانی لا رجوان القی بری وعلی حد منکم یطلبنی مطلقاً بهم ولا مال یحزن سحر عینی نزع را  
 جناب سرور عالم صلی الله علیه وسلم از آن سقر نزع بودند که اینکاستانم منظم می نماید  
 در باره سواری زمین و نوشیدن شیر آن بقا بدلفقه که بالضرر و دعوی است از تسعیر  
 باور کرده آید که حکم حاکمانه فرموده اند بلکه اگر غور کنیم اینجا از تعیین سقر و نزع نیز خبر  
 بیاورده اینطرف رفته اند چه در تعیین نزع فقط همین قدر باشد که باج و شتری خوانند  
 یا نخواهند مقدار معین از مال بقدر معین از زر بگیرند زیاده کم نکنند و اینجا مطلق نفقه  
 را بقا بدلفقه سواری و شیر نهاده اند نه تعیین مقدار این است و نه تشخیص قدر آن  
 اینجا اندیش منظم زیاده از آن است که تسعیر و تعیین مقدار بر مبیع و شن باشد مگر چون  
 تسعیر با نوج منسوم شد که اتفاق حق دیگران لازم می آید اینجا نیز همان دلیل که در  
 حد ابراهیم نصف داده نموده بود با اینطرف ولایت خود و کانی که اگر بطور حکم و جبر میراند  
 باشد خلاف وضع و منصب نبی صلی الله علیه وسلم می افتد تا بخداوند اعلم میگوید بجل  
 و مطلق جبر سد نظر برین لازم آمد که این را نیز از قسم مشوره دوستانه و اصلاح  
 مصلحتان و حکم مریانه شمرده آید مگر چنانکه از اشاره ابراهیم نصف در قصه مذکور باقی  
 آمدگان را در باب حقوق از آن زمان گرفته تا این زمانه ابراهیم نصف حق خود را  
 نیاید بمن خود را در شاره الظهور یک باخ دیگران و ایتشالین امر لازم نیاید بلکه چنانکه  
 مجامع اصل بدینی و منشأ واضح حاکمان و دیگران نیز رسد که حکم حاکمانه ابراهیم حقیقی  
 الهی و کند اینجا نیز عالمان حاکمان این زمانه را اجازه نیست که با تقسیم احکام  
 حکم نمایند باقی ماند و چه این مشوره دادن میدانم که اینجا قرینه مشوره بیکوجه از آن  
 ظاهر تر است که در قصه ابراهیم نصف حق خود را در صورت زمین جانوران اگر این مشوره نهند



وقتی عظیم را میان درم تهنان لا بر سر آمد حساب که دوانه تا کجا کنند و شیر را تا کجا  
 دارند و اگر بغیر و شند حساب قطره قطره که را محفوظ ماند و این طرف بیچاره را من تا کجا  
 کاه و دانه پر بمر نهاده گردانم و خانه مرتین گردان ماند خصوصاً وقتیکه در این و مرتین  
 المشرعین بود باز اگر دام کاه و دانه رسانده باشد اینهم بعضی اوقات موجب جرح  
 عظیم است نظیرین مربی هر دو جهان بر زومه فریقین نظر کرده این مشوره داده باشد  
 دوان سعادتمندان این مشوره را در ده دل نهاده باشند و اینجا در زمین ارضی میدانی  
 که هیچ وقتی نیست اگر وقت اداری باقی بر سر آید از محمول زمین می توان داد و بانی را  
 امانت می توان داشت یا در زمین محسوب می توان کرد که در زیر کثیر و مقدار کلان در  
 حساب کتاب هیچ وقتی نباشد و معاً همه اینها در روزگار همین است که مقادیر کثیره  
 بی حساب و کتاب بگذرانند اما اینچنین مفادیه قلیایه را که در کاه و دانه هر روز و بعضی  
 آمد و از شیر بدست افتد گاه به شستن و حساب کردن خلجان عظیم است باز این در  
 هر روزه است آن شست یک در روز با این یکدیگر فرق زمین و جهان است با یکدیگر  
 هر کرا فتم داده اند اینجا نیز مثل قصه ابراهیم مشوره دوستانه را حکم فرمایند و در  
 مصلحانه می فهمد میدانی که مصالحت و صلاح بعد تحقق حقوق می باشد نظیرین لازم  
 آمد که هیچ قصه ابراهیم که حق ابراهیم کنند متحقق بود اینجا نیز حق زمین بر مرتین و حق  
 مرتین بر این ثابت خواهد شد مگر چون حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و  
 سواری و از یک طرف قیمت کاه و دانه و سون و خدمت و باز چندان کی بیش نبود اگر بود  
 خلجان هر روزه و مباح قلیل مربی و دو جهان حضرت سرور و جهان صلی الله علیه و سلم  
 قیمت کاه و دانه و اجرة خدمت بمقابل شیر و اجرة سواری نهاده مشوره تراضی نمود  
 تا وقتی بیان ماند کار هر کس بسپارد گراید موس پرستان که کاسبه چشم و نشان خلجان  
 هفت عظیم هم بر توان شد انقسم مفاصل را اینجا برده اند موس خود دیگر دانند و نشان



در شاو و شاہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم را نا فہمیدہ حرام یا نرغ حلال میگردد و اینہما  
وایمہ و الیہ ہدی من یشاؤ الیہ صراحت مستقیمہ :-

### خلاصہ مرام

خلاصہ مطلب این است کہ اول در دوا الحرب بودن ہندوستان کلام چنانچہ از علماء  
روایات منقولہ دریافتہ باشی اگرچہ راہ پیچیدان ہمین باشد کہ ہندوستان دوا الحرب  
است دوم در جواز اخذ رہا مسلمستان از حربی و مسلمتیم دوا الحرب در دوا الحرب اختلاف  
و انہم چنان کہ تمام امتہ یکدست و تنہا ایام ابوحنیفہ و امام محمد یکطرف باز امام ابوحنیفہ  
اگر با خذ رہا از حربی و غیرہ در دوا الحرب جازہ دادہ اند ازین اجازہ این از کجی لازم  
نہد کہ گیرندہ همانک انہا میگردد و بلکہ دلائل فقہیہ و قواعد فقہیہ تیر تملک بہر دست  
احراز دوا الاسلام چنان شاہد کہ اہل فہم را از تسلیم آن چارہ نیست و انہما صرف مقتضی  
باجہ اخذ رہا از مسلم دوا الحرب ہجرت او است از انجا کہ نوش بان فرسودن ان با  
دعا یا اینچہ کہ گفتہ شد در اینجا ماندن و مال را با خوردن کار کافی است و عقل با ان  
حق نہند و بر حیا و غیرہ پشت باز نہند و چشم نہد کردہ حرام و حلال ہر چہ پیش آید  
بموجب شریعہ و فرمودہ خود باللہ من الرزل و یحطلن شالہ بن یوقہ تا ایانہ و جمیع مسلمین  
ان یحبیب عن طرق الہوی و تقی عن اتباع شیعہ انہما تسلیم رضا المولی فانی نعم کو  
نعم الرب و اخذ ہونا ان محمد رب العالمین و صلواتہ و سلام علی سوریہ مسلمین  
والہ و صحبہ اجمعین :-

### منت

الحمد للہ! "مقالات حجة الاسلام" جلد 15 مکمل ہوئی۔

# مقالات حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 15 مکتوب ششم مکتوب ہفتم مکتوب ہشتم	جلد 11 قبلہ نما تنویر النبراس الحظ المقسوم من قاسم العلوم	جلد 5 الدلیل المحکم مع شرح اسرار الطہارۃ افادات قاسمیہ اجوبۃ الکاملۃ لطائف قاسمیہ	جلد 1 نشرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ کی سوانح پر مشمول اہم مضامین و مقالات
جلد 16 مکتوب نہم مکتوب دہم مکتوب یازدہم مباحثہ سفر رزکی	جلد 12 فرائد قاسمیہ فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اجرت	جلد 6 اجوبہ اربعین	جلد 2 اسرار قرآنی انتباہ المؤمنین تحذیر الناس مناظرۃ عجیبہ تصفیۃ العقائد انتصار الاسلام
جلد 17 جمال قاسمی مکتوبات قاسمی (متعلق اسرار الطہارۃ) حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ کے علم و فضل اور حالات و واقعات پر متفرق مضامین حکمت قاسمیہ سند حدیث (عربی) علمی خدمات	جلد 13 مکتوب کرامی مضامین و مکتوب الیہ ”انوار النجوم“ اردو ترجمہ قاسم العلوم مکتوب اول تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟ یعنی مکتوب دوم	جلد 8 تقریر دلپذیر	جلد 3 آب حیات
	جلد 14 مکتوب سوم مکتوب چہارم مکتوب پنجم	جلد 9 قصائد قاسمی فیوض قاسمیہ روداد چندہ بلقان حجۃ الاسلام	جلد 4 تحفہ الحمیہ مصانح التراویح الحق الصریح فی اثبات التراویح توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام
		جلد 10 گفتگوئے مذہبی (میلہ خدا شناسی) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی برائین قاسمیہ	

Our online Islamic Bookstore:  
Email Address: taleefat@gmail.com  
**www.taleefat.com**  
Like us: facebook.com/taleefat

ادارۃ تالیفات اشرفیہ  
چوک فوارہ ملت ان پکستان  
(0322-6180738, 061-4519240)